

كتاب الجميع

بإيدي الحكيمين

تأليف:

أبو نصر الفارابي

قدم له وعمل عليه
الدكتور البير نصري نادر

من اساتذة الفلسفة في الجامعة اللبنانية



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کلامیه و علوم اسلامی



الطبعة الأولى
في بيروت - دارالمشرق
الطبعة الثانية
في إيران - المكتبة الزهراء
مطبعة العلامة الطباطبائي (ره)

ثلاثة آلاف نسخة
محرم الحرام سنة ١٤٠٥ هـ ق
جميع الحقوق محفوظة

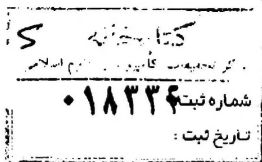


المكتبة الزهراء (س)

كتاب
الجمع بين رأيي الحكيمين

تأليف

ابونصر الفارابي



قدم له وعلق عليه
الدكتور البرنصرى نادر
من اساتذه الفلسفة في الجامعة اللبنانية

و

شبكة كتب الشيعة



المكتبة الزهراء (س)

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



مرکز تحقیقات کلامیه و علوم اسلامی



تمهيد

بعد ما نشرنا كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي (١) رأينا ان ننشر كتاب «الجمع بين رأيي الحكميين: افلاطون الالهي وارسطوطاليس» ، للفارابي ايضاً ، حتى نوضح مدى اطلاعه على الفلسفة اليونانية عبر ما وصل اليه من ترجمات لها ، وكيف اعتمد هو على هذه الترجمات في المحاولة التي قام بها في هذا الكتاب .

ولما كان في محاولة الفارابي هذه شيء من التحيز والتضليل ، رأينا ان نقدم لها بعرض لفلسفة كل من افلاطون وارسطو ، لتوضيح مذهب كل منهما ؛ ثم اتبعناه بعرض موجز لفلسفة افلوطين ، اذ ان الفارابي اعتبر كتاب «الاثولوجيا» كانه لارسطو فعلاً ، وهو في الواقع عرض لبعض تاسوعات افلوطين مع التعليق عليها .

ثم عرضنا حركة الترجمة التي نشطت خصوصاً في العصر العباسي ، ولاسيما في عهد المأمون ، حتى نوضح أولاً كيف انتشرت الثقافة اليونانية في الاصقاع التي سيفتحها فيما بعد العرب ، ثم كيف وصل هذا التراث اليوناني الى مفكري الاسلام .

اما كتاب «الجمع» فاننا اتخذنا اساساً لنشرتنا هذه الطبعة التي نشرها لأول مرة ديتريشي في ليدن سنة ١٨٩٠ معتمداً على: ١ - مخطوط لندن رقم ٤٢٥ (وحسب القائمة الجديدة رقم ٧٥١٨) ، وقد رمزنا الى هذا المخطوط بحرف «ا» ؛ ٢ - مخطوط برلين (بترمن ٢ ، ٥٧٨ ص ٨٦-١١٨) ، وقد رمزنا اليه بحرف «ب» ؛ وقد رمزنا بحرف «د» الى ملاحظات ديتريشي .

ثم ظهرت في مصر طبعة اولي لهذا الكتاب عام ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م ، معتمدة على طبعة ديتريشي ، وثلاث طبعات أخرى تجارية . لذلك رأينا ان نعيد طبع هذا الكتاب مع المقدمات اللازمة له ، ومنها مقدمة تحليلية تسبقها نبذة عن حياة الفارابي . وقد ذكرنا في الهوامش الاختلافات بين النسختين الخطيتين الأنفي الذكر ، وقد تبين لنا ان احدهما ان لم تكن كلتاها مكتبتا عن طريق الاملاء لا عن طريق النسخ المباشر وذلك للشبه الكبير في اصوات الكلمات المختلفة حروفها .

في عرضنا للفلسفة اليونانية اعتمدنا خصوصاً على كتاب «تاريخ الفلسفة اليونانية

(الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٤٦) ليوسف كرم ، وحلى كتاب «دروس في تاريخ الفلسفة» لإبراهيم بيومي مذكور ويوسف كرم . كما اننا اوردنا ترجمة ، قنا بها ، لجزء يسير من محاوره «المينون» حيث يعرض فيه افلاطون نظريته في المعرفة ، وهذه النظرية هي محور كل فلسفته .

اما فيما يتعلق بموضوع الترجمة ، فكان اعتمادنا خصوصاً على الكتب التالية : -
«الفهرست» لابن النديم (طبعة مصر ١٣٤٨هـ) - «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» للقفطي (طبعة مصر ١٣٢٦هـ) - «عيون الانباء في طبقات الاطباء» لابن ابي أصيبعة (القاهرة ١٨٨٢) - «وفيات الاعيان» لابن خلكان (القاهرة ١٢٩٩ / ١٨٩٢) - «مختصر تاريخ الدول» لابن العبري (بيروت ١٩٥٨) - «ضحى الاسلام» لاحمد امين (القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧) ج ٢ - «تاريخ الفلسفة العربية» جزيان لحنا الفاخوري و خليل الجبر (بيروت ١٩٥٧ / ١٩٥٨) - «تاريخ الفلسفة في الاسلام» دي بور ، ترجمة ابو ريده (القاهرة ١٩٥٤) .

ونأمل ان يجد القارئ في هذه المقدمات مقياساً للحكم على قيمة المحاولة التي قام بها الفارابي في كتابه هذا .

البيير نادر

مقدمة

القسم الاول

لمحة عن الفلسفة اليونانية

غرضنا هنا عرض اهم نواحي الفلسفة اليونانية التي تأثر بها مفكرو الاسلام . فقد بدأنا بحركة السوفسطائيين اذ انهم اول من اثار المسائل الخاصة بالمعرفة وبالمبادئ الخلقية وعليهم رد سقراط الذي ارشد تلميذه افلاطون الى طريق المعرفة الحق ، وتبع افلاطون تلميذه ارسطو الذي وضع اسس المنطق وطبقه في مختلف ميادين المعرفة . واخيراً حاول افلاطون ان يخلو حلو افلاطون فاتتهى الى مذهب الفيض .
هذه هي اهم نواحي الفكر اليوناني التي تأثر بها مفكرو الاسلام ونرجوها هنا .

السوفسطائيون

بعد ان دحرت اثينا الفرس وحفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم ، مضى هؤلاء يستكملون اسباب الحضارة بهم جديدة ، ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والاطباء والصناع . وقويت الديموقراطية في جميع المدن ، وتعاطف التنافس بين الافراد ، فزادت اسباب النزاع امام المحاكم والمجالس الشعبية ، وشاع الجدل القضائي والسياسي . فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة الى تعلم الخطابة واساليب المحاجة واستمالة الجمهور ، ووجد فريق من المتفهمين المجال واسماً لاستغلال مواهبهم ، فاقبلوا معلمي بيان . وهؤلاء هم السوفسطائيون ، ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد(١) .
وكان اسم « سوفسطس » يدل في الاصل على المعلم ، وينوع خاص على معلم البيان . ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وافلاطون ، لان السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين ، وكانوا متجربين بالعلم ، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على

السواء . ومن كانت هذه غايته فهو لا يبحث عن الحقيقة . فجادلوا في ان هناك حقاً وباطلاً ، وخيراً وشرّاً ، وعدلاً وظلماً بالذات ؛ فاذاعوا التشكك في كل ذلك ، ومجدوا القوة والغلبة . ومن متاجرتهم بالعلم اصابوا مالا طائلاً وجاهاً عريضاً . واهمهم اثنان :

بروثاغوراس (٤٨٠ - ٤١٠) :

ولد في ابديرا وقدم اثينا عام ٤٥٠ حيث نشر كتاباً اسماء «الحقيقة» ؛ وبما جاء فيه : « لا استطيع ان اعلم ان كان الآلهة موجودين ام غير موجودين ، فان اموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم ، انحصها غموض المسألة وقصر الحياة » ، وجاء ايضاً : « الانسان مقياس الاشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » . وشرحها افلاطون في محاوره «تيتياتوس» بقوله : « ان الاشياء هي بالنسبة اليّ على ما تبدو لي ، وهي بالنسبة اليك على ما تبدو لك ، وانت وانا انسان » . — فالمقصود بالانسان هنا الفرد من حيث هو كذلك ، ولما كان الافراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً ، وكانت الاشياء تختلف وتتغير ، كانت الاحساسات متعددة بالضرورة متعارضة : ليس يحدث ان هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر ، ويكون خفيفاً على الواحد عنيماً على الآخر (١) ؟ فيعلق افلاطون قائلاً : « حسب رأي بروثاغوراس لا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته ، ولا يوجد شيء يمكن ان يسمى او ان يوصف بالضبط... لأن كل شيء في تحول مستمر » وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة ، ويمتنع الخطأ .

هروغرياس (٤٨٠ - ٣٧٥) :

اصله من صقلية ، قدم اثينا سنة ٤٢٧ . وضع كتاباً في «اللاوجود» ، وتتلخص اقواله في قضاي ثلاث :

١ - لا يوجد شيء ، ٢ - اذا كان هناك شيء فالانسان قاصر عن ادراكه ، ٣ - اذا فرضنا ان انساناً ادركه فلن يستطيع ان يبلغه لغيره من الناس . وشرح هذه القضايا هو :

١ - «اللاوجود غير موجود من حيث انه لا وجود . — والوجود اما ان يكون قديماً او حادثاً : فان كان قديماً فهذا يعني ان ليس له مبدأ ، وانه لا متناه ، ولكنه محو في مكان ، فيلزم ان مكانه مغاير له واعظم منه ، وهذا يناقض كونه لا متناهياً ، واذن فليس الوجود قديماً . اما ان كان حادثاً ، فاما ان يكون قد حدث بفعل شيء

(١) لهذا دعا الاسلاميون ملهه « بالعتية » : رأى كل فرد حق « عنده » وبالمقياس اليه .

موجود او بفعل شيء غير موجود : ففي الفرض الاول لا يصح ان يقال انه حدث ،
لانه كان موجوداً في الشيء الذي احدثه ، فهو اذن قديم ... وفي الفرض الثاني
الامتناع واضح .

اما عن القضية الثانية فانه يقول : لكي نعرف وجود الاشياء يجب ان يكون بين
تصوراتنا والاشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم ، اي ان يكون الفكر
مطابقاً للوجود ، وان يوجد الوجود على ما نتصوره . ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما
تفقدنا حواسنا ، وكثيراً ما نركب الخيلة صوراً لا حقيقة لها .

واما عن القضية الثالثة فترجع حجة الى ان وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ،
ولكن الفاظ اللغة اشارات وضعية اي رموز ، وليست مشابهة للاشياء المفروض علمها ،
فكما ان ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع والعكس بالعكس ، فان ما هو
موجود خارجاً عنا مغاير للالفاظ ، فنحن ننقل للناس الفاظاً ولا ننقل لهم الاشياء ،
فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان (١) .

سقراط

(٤٦٩ - ٣٩٩):

هذه الحركة السوفسطائية كانت خليقة ان تقضي على الفلسفة اليونانية ، ولكن جاء سقراط فوجه الفلسفة وجهة جديدة ، ونفخ فيها روحاً منعشة فاستأنفت سيرها الى الامام .

ولد في اثينا سنة ٤٦٩ ، وعلم فيها . وقد اتخذ موقفاً معارضاً لموقف السوفسطائيين . وكان لبحثه مرحلتان تدعيان « التهكم والتوليد » . ففي الاول كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بتسليم اقوال محدثيه ، ثم يلقي الاسئلة ويعرض الشكوك ، شأن من يطلب العلم والاستفادة ، بحيث ينتقل من اقوالهم الى اقوالهم من اجلهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الاقرار بالجهل . فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل او تجاهل العالم . وغرضه تخلص العقل من العلم السوفسطائي اي الزائف ، واعدادها لقبول الحق .

وينتقل الى المرحلة الثانية ، فيساعد محدثيه بالاسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً للوصول الى الحقيقة التي اقرروا انهم يجهلون ، فيصلون اليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون انهم اكتشفوها بانفسهم (١) .

فالتوليد هو استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول في هذا المعنى انه يحترف صناعة امه - وكانت قابلة - الا انه يولد نفوس الرجال .

وكان في جدله يعني كل العناية بمجد الالفاظ والمعاني الدائر عليها الحديث ، بخلاف السوفسطائيين الذين كانوا يعولون على اشتراك الالفاظ وابهام المعاني ويتحاشون الحد الذي يكشف المغالطة .

وكان يستخمد الاستقراء ، فيتدرج من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، ويحاول حد هذه الماهية . وتنحصر الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق . وكان قد اتخذ شعاراً كلمة قرأها في معبد دلفي ، هي : « اعرف نفسك بنفسك » ، فحول النظر من المسائل الطبيعية الى النفس الانسانية .

وتدور الاخلاق على ماهية الانسان ، وكان السوفسطائيون يدعون ان الطبيعة الانسانية شهوة وهوى ، ويرتبون على هذه القضية ان غاية الانسان اللذة . فقال سقراط

(١) بعض امثلة على ذلك توجد في محاورات افلاطون (الجمهورية ١٢ ، ٣٣٧ (١) - تيتياتس

على عكس ذلك ، ان للانسان روحاً يسيطر على الحس ، فغايته اذن عقلية روحية ، لا تتحقق تماماً الا في العالم الآخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله ، وفرغت لعمليها النخلص وهو الفكر .

وواجب النفس ان تنبأ للعالم الآخر بممارسة الفضيلة ، اذ ان الفضيلة هي خيرها الحقيقي . والفضيلة علم ، والرذيلة جهل . وما ان نعلم الانسان الفضيلة ونبصره بالخير حتى يتوجه اليها ، اما الشرير فرجل جهل نفسه وشيئه ، ولا يمكن ان يقال انه ارتكب الشر عمداً .

لقد اضبط جداله نفراً من الشعراء والخطباء والسياسيين ، فاتهمه ثلاثة من مواطنيه في اواخر ايامه « بانه ينكر آلهة ائبنا ويقول بألهة آخرين وفسد عقائد الشباب » وطلبوا عقاباً له الاعداء . والحقيقة ان البواعث على الاتهام كانت شخصية ، ولكن المتهمين اثاروا القضية (وكانوا حوالي خمسمائة من عامة الشعب) وذكروا لم حملات سقراط على الديمقراطية الاثينية لاسرافها في المساواة بين المواطنين في الشؤون العامة دون اعتبار لأقدارهم ، ولاعتادها في اختيار الرجال المسؤولين على القرعة دون الكفاءة وساعد سقراط من جهته على نفوذ القضية منه بما ضمن دفاعه عن نفسه من ترفع وتحد ، فحكموا عليه بالاعداء . سبق الى السجن ومكث به شهراً ، وكان اصداقاًؤه وتلاميذه يترددون عليه كل يوم ، واثتمروا فيما بينهم على تهريبه وهيئوا له اسباب الهرب ، ولكنه ابى . فلما حل الاجل شرب السم ومات سنة ٣٩٩ .

افلاطون

(٤٢٧ - ٣٤٧ قبل الميلاد) :

حياته :

ولد افلاطون في اثينا او في اجينا (الجزيرة الواقعة قبالة اثينا) في اسرة عريقة الحسب . يتصف كأحسن ما يتصف ابناء طبقته ، وقرأ شعراء اليونان ونظم الشعر التمثيلي . ثم اقبل على العلوم واظهر ميلاً خاصاً للرياضيات . وفي سن العشرين تعرف الى سقراط ، فأعجب بفضلته ولزمه . وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى اراد نقر من اهله واصدقائه ، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة اسبرطة ، ان يقلدوه « اعمالاً تناسبه » فأثر الانتظار . وطنى الارستقراطيون وبغوا ، وامنعوا في خصومهم نقياً وتقتيلاً ، وصادروا ممتلكاتهم ، ثم انقسموا على انفسهم ، فلأوا المدينة قساداً ، وملأوا قلبه غماً . ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية ، انصرفت بعض الشيء ، ولكن الديمقراطية اعدمت سقراط فيفس افلاطون من السياسة ، وابقن ان الحكومة العادلة لا ترتجل ارتجالاً ، وانما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم . فقصى حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة ، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها .

بعد موت معلمه سقراط اتجه الى ميغاري حيث اتصل باقليدس الرياضي الكبير ، ثم سافر الى مصر واتصل بمدرستها الكهنوتية ، واطلع على علم الفلك . ثم زار جنوب ايطاليا ، ثم الى صقلية حيث حصل سوء تفاهم بينه وبين ملكها ، فاعتقله الملك وارسله الى جزيرة اجينا التي كانت حليفة اسبرطة ضد اثينا . فعرض في سوق الرقيق ، فافتداه رجل من ثورينا وعاد افلاطون الى اثينا .

انشأ في اثينا عام ٣٨٧ مدرسة في ابنة تظل على بستان اكاديموس ، فسميت لذلك « الاكاديمية » . ظل يعلم فيها ويكتب اربعين سنة . وكان مستمعوه من الاثينيين ويونان الجزائر وراقيا واسيا الصغرى ، بينهم بضع نساء . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة . وتوفي افلاطون في اثينا حرب فيليبوس المقدوني على اثينا ، فلم يشهد ما اصاب وطنه من انحطاط .

مصنفاته :

افلاطون اول فيلسوف وصلت اليها كتبه كلها ، وهي كثيرة تتفاوت طولاً وقصراً . منها محاورات ومنها رسائل . نسب اليه الاقدمون ستة وثلاثين مصنفات ، قسموها الى تسعة اقسام سميت « رابوعات » لاحتواء كل قسم على اربعة مصنفات . اما المحدثون

فانهم رتبوها بحسب صدورها ليتمكن تتبع فكر الفيلسوف في تطوره . قسموها الى طوائف ثلاث معتمدين على كتاب « القوانين » (وهو آخر ما كتبه افلاطون) في الاسلوب الادبي والفلسفي . فالمحاورات التي اسلوبها بعيد عن اسلوب « القوانين » هي مصنفات الشباب ، والمحاورات الاقرب هي مصنفات الكهولة ، والمحاورات التي يظهر فيها الجدل الدقيق والجلفاف فهي محاورات الشيخوخة .

لما مصنفات الشباب تسمى « بالسقراطية » لان منها ما هو دفاع عن سقراط ومنها ما هو مثال للمنج السقراطي . نذكر منها : « احتجاج سقراط » ، « على اهل اثينا » ، « اقريطون » ، يذكر فيها ما عرضه هذا التلميذ من القرار ، وما كان جواب سقراط ، « اوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين ، « غورغياس » في نقد بيان السوفسطائيين وفي اصول الاخلاق ، « بروتاغوراس » في السوفسطائي ، ما هو ، وما الفائدة من تعليمه ، وهل يمكن تعليم السياسة والقضيلة ، والمقالة الاولى من كتاب « الجمهورية » في العدالة ، هل هي وضعية ام طبيعية (والكتاب معروف عند العرب باسم « بوليطيا الصغير » ويعرف ايضاً عندهم باسم « كتاب السياسة ») .

اما مصنفات الكهولة فاهمها « مينون » يحاول فيها ان يجد القضية ، فيعرض نظريته في ان العلم ذكر معارف مكتوبة في حياة سماوية سابقة على الحياة الارضية ، « المادبة » (او سمبوسوم او النادي عند الاسلاميين) يلرس الحب ويشرح مذهبه في الحب الفلسفي ، « فيدون » (او « فاذن » عند الاسلاميين) يصور المثل الاعلى للفيلسوف ويدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط ، « الجمهورية » (تسع مقالات) يرسم المدينة المثل ، « بارمنيدس » يراجع فيها نظرية (المثل) ، « تيتياتوس » يجد فيها العلم ويعلل الخطأ .

واما مصنفات الشيخوخة فنها « السياسي » (بوليطيقوس او المدير ، او مدبر المدينة عند الاسلاميين) يسأل ما هو ، ويعود الى مسائل « الجمهورية » ، « طماوس » يصور تكوين العالم ، فيذكر الصانع والطبيعة اجمالاً وتفصيلاً ، وفي « القوانين » تشريع ديني وبنائي في اثني عشرة مقالة ، وهذا الكتاب هو الوحيد الذي خلا من شخص سقراط .

وقد جمعت له ايضاً « رسائل » خاصة .

المعرفة

افلاطون اول فيلسوف بحث مسألة المعرفة لذاتها . وجد نفسه بين رأيين متعارضين : رأي من يرد المعرفة الى الاحساس ويزعم انها جزئية متغيرة (مثل السوفسطائيين) ، ورأي

سقراط الذي يضع المعرفة الحققة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية .
فاستقصى انواع المعرفة ، فكانت اربعة :

١ - الاحساس ، وهو ادراك عوارض الاجسام او اشباحها في اليقظة وصورها في المنام .

٢ - الفطن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك ، وهذه الاحكام نسبية متغيرة لتعلقها بالمادة .

٣ - الاستدلال ، وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات (مثل الحساب والفلك والهندسة والموسيقى) ؛ فان هذه العلوم ، ولو انها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، الا ان لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ولها مناهج خاصة ، فثلاً الحساب علم يبحث عن الاعداد انفسها بصرف النظر عن المعلودات ، والهندسة هي النظر في الاشكال انفسها ، والفلك يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبة ، والموسيقى علم يكشف النسب العددية المقومة للالخان .

هذه العلوم تضع امام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر في الجزئيات ، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة في هذه الدرجة من المعرفة لكن لا ك موضوع بل ك واسطة لتنبيه المعاني الكلية المقابلة لها والتي هي موضوعه .

٤ - العقل ، وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة : مثلاً نرى الشيء الواحد كبيراً بالاضافة الى آخر ، صغيراً بالاضافة الى ثالث ، مما يدل على انه في نفسه ليس كبيراً او صغيراً ، وان الكبير والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه . وكأن نرى الشيء الواحد شبيهاً بآخر او مضاداً او مبايناً ، مساوياً او غير مساو ، جليلاً خيراً عادلاً ، الى غير ذلك من الصفات المفارقة للاجسام ، والمتعلقة من غير معاونة الحواس . فتساءل عن الكبير والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوي والجمال والعدالة وما اليها ، كيف حصلنا عليها وهي ليست محسوسة ، وهي ضرورية لتكوين الاحكام على المحسوسات . فيلوح لنا حينئذ انها موجودة في العقل قبل الادراك الحسي .

نظرية المثل :

لا بد ان تكون تلك المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات موجودة في العقل قبل الادراك الحسي ، لانها هي التي تجعل الحكم ممكناً ، ولأنها مجردة عن المادة وعوارضها ، كاملة ثابتة ؛ فلا يمكن ان تحصل في النفس عن الاجسام الجزئية المتغيرة ، فلا يبقى الا انها حصلت في العقل عن موجودات مجردة كاملة ثابتة مثلها ، وان هذه الموجودات ، التي هي مبادئ المعرفة عندنا ، هي ايضاً مبادئ الاجسام ، وان الجسم جزء

من المادة « يشارك » في واحد من تلك الموجودات المجردة ، فيتشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه . فالموجودات المجردة « مُثُل » الاجسام (أحدها «مثال») يؤلف مجموعها «العالم المقول» ، كما ان مجموع الاجسام يؤلف العالم المحسوس ؛ والمثال هو الموجود بذاته ، فاذا تحدثنا عنه قلنا «الانسان بالذات ، والماء بالذات والعدالة بالذات» الى غير ذلك . اما الجسم فشبه له وصورة زائلة .

وكما ان الاجسام مرتبة بعضها فوق بعض في انواع واجناس ، فكذلك المثل حتى تنتهي الى واحد يدعوه افلاطون تارة مثال الخير ، ليدل على ان الخيرية مبدأ الوجود والفيض ، واخرى بمثال الجمال ليدل على ان غابتنا القصوى ليست في الجهالات الناقصة الزائلة بل في الجمال بالذات الكامل الدائم ، وثالثة بالصانع يقصد به موجوداً خيراً بالذات اراد ان يفيض خيريته فنظم المادة المضطربة محتذاً بالمثل ، فكان منها هذا العالم المنسجم الجميل . والثلاثة مرادفة لله .

كيف عرفنا العالم المقول :

ان شيئاً من التأمل يدلنا على اننا نستكشف المثل في النفس بالتفكير . وما علينا الا ان نجرب الامر في قتي لم يتلقَّ المنتسة ، نجده يجيب عن الاسئلة اجابة محكمة ويستخرج من نفسه مبادئ هذا العلم . فاذا كنا نستطيع ان نستخرج من انفسنا معارف لم يلقها لنا احد ، فلا بد ان تكون كامنة في النفس ، ولما كانت النفس لم تكنسبها من عالم المحسوسات ، فلا بد ان تكون قد اكتسبتها في حياة سابقة على الحياة الراهنة . فكلمنا ادركت اشباحها بالحواس تذكرتها وحكمت بها على تلك الاشباح . بذلك يفسر اكتسابنا للعلم بالاتصال بين المقول والمحسوس في النفس ، فالعلم تذكر المثل ، والجهل نسيانها .

وفعلأ يقول افلاطون ان النفس كانت اول امرها في العالم المقول خالصة من الجسم والمادة ، تشاهد المثل في صحبة الآلهة ، ثم ارتكبت اثماً فكان عقابها الهبوط الى الجسم ، ففتشت كثافة مادته على بصيرتها وانسها علمها ، غير ان الحواس اذ تظهرها على الجزئيات تنبه فيها علمها القديم وتستحثها على استكمالها .

قصة الكهف :

هذا العالم المقول مثلنا معه مثل اناس وضعوا في كهف منذ الطفولة ، واثقوا بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضاً ولا مشياً ولا تلفتاً ، وادبرت وجوههم الى داخل الكهف ، فلا يملكون النظر الا امامهم مباشرة ، فيرون على الجدار ضوء نار

عظيمة ، واشباح اشخاص واشياء تمرّ وراءهم . ولما كانوا لم يروا في حياتهم سوى الاشباح ، فانهم يتوهمون احياناً . فاذا اطلقنا احدهم وادركنا وجهه للنار فجأة ، فانه ينهر ويتحسر على مقامه المظلم ، ويعتد ان العالم الحق معرفة الاشباح . ثم يفيق من ذهوله وينظر الى الاشياء في ضوء الليل الباهت ، او الى صورها المنعكسة في الماء ، حتى تعاد عيناه ضوء النهار ويستطيع ان ينظر الى الاشياء انفسها ثم الى الشمس مصدر كل نور .

فالكهف هو العالم المحسوس ، وادراك الاشباح المعرفة الحسية ، والخلاص من الجمود ازاء الاشباح يتم بالجدل ، والاشياء المرئية في الليل او في الماء الانواع والاجناس والاشكال ، اي الامور الدائمة في هذه الدنيا . فالاشياء الحقيقية المثل ، والنار ضوء الشمس ، والشمس مثال الخير ارفع المثل ومصدر الوجود والكمال . فالفيلسوف الحق هو الذي يميز بين الاشياء المشاركة ومثلها ، ويمارز المحسوس المتغير الى نموذج الدائم ، ويؤثر الحركة على الظن فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات .

الوجود

الله :

يرهن افلاطون على وجود الله بواسطة الحركة والنظام . ويميز افلاطون سبع حركات : حركة من يمين الى يسار ، ومن يسار الى يمين ، ومن امام الى خلف ، ومن خلف الى امام ، ومن اعلى الى اسفل ، ومن اسفل الى اعلى ، وحركة دائرية . وحركة العالم دائرية منتظمة لا يستطيعها العالم بذاته ، فهي معلولة لعلة عاقلة ، وهذه اللة هي الله ، اعطى العالم حركة دائرية على نفسه وحرمة الحركات الست الاخرى (وهي طبيعية فتمه من ان يجرى بها على غير هدى (محاورة تياوس ٣٤ (ا) و٤٣ (ب)) . اما بخصوص النظام فيقول ان العالم آية فنية غاية في الجمال ، ولا يمكن ان يكون النظام البادي فيها بين الاشياء بالاجمال ، وفيها بين اجزاء كل منها بالتفصيل ، نتيجة علل اتفافية ، ولكنه صنع عقل كامل توخى الخير ورتب كل شيء عن قصد .

يفرف افلاطون الله بانه روح عاقل ، محرك ، منظم ، جميل ، خير ، عادل ، كامل . وهو بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل اشكالاً مختلفة ، كما صورته الشعراء . وهو كله في حاضر مستمر ، فان اقسام الزمان لا تلائم الا المحسوس ونحن حينما نصيف الماضي والمستقبل الى الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون ، ندل على اننا نجعل طبيعته ، اذ لا يلائمه سوى الحاضر . وهو معني بالعالم .

العالم :

يعرض افلاطون قصة تكوين العالم في محاوره « تماوس » . وتماوس فيثاغوري ، انطقه افلاطون لان تكوين العالم قائم على مبادئ عقلية رياضية .

كان العالم في الاصل « مادة رخوة » اي غير معينة ولكن قابلة للتمين . فليست العناصر (الماء ، الهواء ، النار ، التراب) مبادئ الاشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة اخرى تتحول بعضها الى بعض ، فبدلنا هذا التحول على انها صور مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته .

هذه المادة الاولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست (دون الحركة الدائرية) من غير نفس تدبرها . فاتحدت ذراتها على حسب تشابها في الشكل وألفت العناصر الاربعة : النار ، مؤلفة من ذرات هرمية ، اي ذات اربعة اوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت اسرع الاجسام وانفذاها ، والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية اوجه ، اي من هرمين ، والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ، والتراب اقلل الاجسام من ذرات مكعبة . وبعد ان تنظمت المادة هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر اربعة - وهو اقصى ما تستطيع ان تبلغ اليه بذاتها - ظلت العناصر مضطربة هوجاء « كما يكون الشيء وهو خلو من الآلهة » حتى عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته (تماوس ٥٢-٥٧) .

ثم فكر الصانع في ان يجعل العالم ابدياً ، لا كأبدية النموذج ، فانها ممتعة على الكائن الحادث ، فعني بصنع « صورة متحركة للأبدية الثابتة » فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الاعداد ، وكانت الايام والليالي والشهور والفصول ، ولم تكن من قبل . ورأى الصانع ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب . فاخذ نارا وصنع الشمس والقمر والكواكب الاخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره . ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة فقد صنع هذه النفوس مما تختلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ، ألا انه جعل تركيبها اقل دقة من تركيب هذه ، فكانت ادنى منها مرتبة ، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة ، يأتيها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع تأتي عليه ان يعلم احسن ما صنع .

النفس الانسانية :

يقول افلاطون ان النفوس البشرية كانت في عالم الكواكب تتبعها ، كما في عربة ، لتطل على عالم المثل . وعجزت في احدى محاولاتها ، عن اللحاق بنفوس الكواكب ، وبلوغ قبة السماء ، ومشاهدة عالم المثل ، فهبطت من علوها ، وحلت في ابدان بشرية .

واذن هبوط النفس الى البدن نتيجة عجز ؛ ومن باب التجوز ، يدعو افلاطون عجزها جنانية ، وهبوطها عقاباً .

اما رأي افلاطون في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم فلا يتخلو من التردد والغموض . ففي المحاوراة الواحدة (الفيدون) يحد النفس تارة بانها فكر خالص ، وطوراً بانها مبدأ الحياة والحركة للجسم ، دون ان يبين ارتباط هاتين الخاصتين ، ولا ايتهما الاساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم : فتارة يعتبرهما متمايزين فيقول ان الانسان النفس ، وان الجسم آلة ؛ وتارة يضع بينها علاقة وثيقة ، فيذهب الى ان الجسم يشغلها عن فعلها الذاتي (الفكر) ويجلب لها الهم بمحاجاته وآلامه ، وانها هي تقهره وتعمل على التخلص منه (فيدون) ، دون ان يبين افلاطون ماهية هذا التفاعل ، بل هو يذهب بهذا التفاعل الى حد علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم (تيماوس) وقيام الشعور والادراك في النفس عند تأثر الجسم بالحركة المادية على ما بين هذه الحركة والظاهرة النفسية من تباين .

وفي « الجمهورية » يرد الافعال النفسية الى ثلاثة : الادراك والغضب والشهوة ، ويسأل هل يفعل الانسان بمبادئ مختلفة ، ام مبدأ واحداً بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيقرر ان المبادئ عدة ، لان شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف اليه حالات متضادة الا بتمييز اجزاء فيه ، فيجب ان نميز في النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق ، لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع الى موضوعها والعقل ينهى عنه . ولنفس السبب يجب ان نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة الى هذا ، وطوراً الى تلك ، ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ونحن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم اذا اعتقدنا انه على حق ؛ لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة (الجمهورية ، م ٤) . وهذا كلام يدل على وجود قوى ثلاث في النفس الواحدة . ولكن افلاطون (في محاوراة تيماوس) يضع ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها محلاً في الجسم ، فيضيف الى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . وفي محاوراة (فيديروس) يشبه النفس في حياتها السبوية الاولى بمركبة مجنحة ، المحوذي فيها العقل ، والجوادان الارادة والشهوة . وكلامه في (تيماوس) يشعر بان الغضبية والشهوانية صنعها الآلهة للحياة الارضية والوظائف البدنية .

اما فيما يتعلق بخلود النفس فقد اختص افلاطون هذه المسألة بقسط كبير من عنايته ، ذكرها في جميع كتبه ، فخصص لها محاوراة (فيدون) حيث يأتي بثلاثة ادلة : اولها عرض لرأي متواتر يقول ان النفس التي تولد في هذه الدنيا تأتي من عالم آخر

كانت ذهبت اليه بعد موت سابق ، وان الاحياء يبعثون من الاموات ، فاذا صح هذا الرأي فان النفس لا تموت بموت الجسم . لكن هذا تسليم برأيي لا تدليل . والدليل الثاني يدور على تعقل المثل : فان المثل بسيطة ، ومن ثمة فهي ثابتة ، اذ ان المركب هو الذي يتحلل الى بساطله ويتحول ، اما البسيط فلا يجوز عليه تحول او انحلال ، فلا بد ان تكون النفس التي تعقل المثل شبيهة بها ، على حسب القول القديم : « الشبيه يدرك الشبيه » . وعلى ذلك فالنفس بسيطة ثابتة (الفيلون) ، وهذا الدليل وارد في الجمهورية ايضاً ، م (١٠) . والدليل الثالث قائم على نظرية المشاركة : لما كانت النفس حياة ، فهي مشاركة في الحياة بالذات ، ومنافية للموت . بالطبع ، وليست تقبل الماهية ما هو ضد لها ، فالنفس لا تقبل الموت (الفيلون) . في نهاية حياتها الارضية الاولى ، تعود النفس الى العالم الآخر : الصالحة الى السماء تنعم فيها ، والشريرة الى احشاء الارض تكفر عن آثامها .

بعض نفوس الاشرار قد تخلد في العذاب ، وقد تنفى ، لكثرة ما تبادت في الالم . اما باقي النفوس الشريرة ، وكل النفوس الصالحة ، فتعود ، بعد الف سنة ، الى اجسام جديدة ، الى تناسخ اول . تختار هذه النفوس بالقرعة نوع حياتها الجديدة ، ونوع بدنها ، فتكون رجلاً او امرأة ، او حيواناً ، وتسلط سبلاً من العيش لا تحصى . وقد تختار نفس صالحة حياة سيئة ، كما قد تختار شريرة حياة سعيدة . ثم تشرب كل هذه النفوس شرباً ينسبها كل ما رأت ، وتنام لتستيقظ نصف الليل ، على صوت صاعقة ، وتغور عبر السماء حتى تنتهي الى ما اختارت من اجسام ارضية .

ويتكرر التناسخ لهذه النفوس الف سنة بعد الف ، بعضها يشقى وبعضها ينعم ، الى ان يتم لها عشرة آلاف سنة من التناسخ والجهاد . وحينئذ تعود جميعها الى عالم الكواكب ، وتقوم بمحاولات جديدة لتظل على عالم المثل . فللنفوس البشرية ادوار : كل عشرة آلاف سنة تحاول مشاهدة المثل : ان استطاعت عاشت دورة عشرة آلاف سنة اخرى سعيدة في عالم الكواكب ، وان عجزت هبطت الى عالم الابدان مدة عشرة آلاف سنة تتجسد وتتناسخ ، وتعود في نهايتها الى عالم الكواكب لتقوم بمحاولة جديدة .

الاخلاق

قال السوفسطائيون : ان القانون الخلقي الذي يحشاه الناس انما هو من وضع الناس كالقانون المدني ، لا من وضع الطبيعة ، بل ان الطبيعة تأبسه وتعارضه : فبحسب الطبيعة الامر : الاقبح هو الاخسر ، والاخسر تحمل الظلم ، وبحسب القانون الخلقي ارتكاب الظلم هو الاخسر الاقبح .

ولقد نشأ هذا التباين من ان القانون سنه الضعفاء والسواد الاعظم بالاضافة الى مصلحتهم الخاصة ، فقصدها الى تخويف الاقوياء وصددهم عن التفوق عليهم ، وذهبوا الى ان النظام يقوم بالذات في ارادة التسامي على الآخرين . ولكن الطبيعة تقدم الدليل على ان العدالة الصحيحة تقضي بان يتفوق الاحسن الاقلر ، وان علامة العدالة سيادة القوى على الضعيف ، واذعان الضعيف لهذه السيادة .

ثم يلاحظ ان الكل يطلب السعادة ، فكيف يستطيع ان يعيش سعيداً من يخضع لأي شيء كان ، قانوناً ام انساناً ؟ الا ان العدالة والفضيلة والسعادة بحسب الطبيعة ان يتمهد الانسان في نفسه اقوى الشهوات ، ثم يستخدم ذكائه وشجاعته لارضائها مما تبلغ من قوة ، مع تظاهرة بالصلاح لأسكات العامة والانتفاع بحسن الصيت ، ولا ينسى هذا لغير الرجل القوي .

يلاحظ افلاطون على هذا القول فيسأل : ان كانت الكثرة هي التي فرضت القانون ، فهي الاحسن من حيث انها الاقلر وقوانينها حسنة حسب الطبيعة لانها قوانين الاقلر . وان كانت ترى ان العدالة تقوم في المساواة وان الظلم اقبح من الانظلام ، فربما مطابق للطبيعة ، واذن لا تعارض بين الطبيعة والقانون .

ثم هل الاقوى هو الاسعد ؟ كلا ، ان حياته مخيفة تعسة ، هو يميل الى الاسراف في شهوته ، ولما كان الاشتهاء أماً من الحرمان ، كان انماء الشهوات لاجل ارضائها عبارة عن تمهد آلام في النفس لا يهدأ ، وكانت حياة الشهوة موتاً متكرراً ، مثلها مثل الذن المقنوب تصب فيه فلا يمتلئ ، او مثل الاجرب لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حياته في هذا العذاب . مثل هذا المخلوق لا يمكن ان يحبه الناس ، ولا ترضى عنه الآلهة ، بل لا تمكن معاشرته ، فلا ينوق لذة الصداقة ، فهو شقي للغاية ، والدولة التي يحكمها اشقى الدول .

الفضيلة :

الفضائل ثلاث تدبر قوى النفس الثلاث : الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق ، والعفة فضيلة القوى الشهوانية تلطف الاهواء فتترك النفس هادئة والعقل جراً ، وتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم اغراء اللذة ومخافة الألم .

والحكمة اول الفضائل وميلوها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها ، وانتقادت لها الغضبية . ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتشرفان بنجدهما ، لما خرجنا من دائرة المنفعة الى دائرة الفضيلة ، اذ وما الحرب من

لذة لنيل لذة اعظم ، سوى عفة مصدرها الشره ، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر ، سوى شجاعة مصدرها الخوف . ليست الفضيلة هذه الحسبة النفعية التي تستبدل للذات بلذات واحزاناً باحزان وعقاوف بمخاوف ، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى ، فان النقد الجيد الوحيد الذي يجب ان يستبدل بسائر الاشياء هو الحكمة ، بها نشترى كل شيء ونحصل على كل الفضائل ، اما الفضيلة الخالية من الحكمة ، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات ، فهي فضيلة العبدية (فيدون) .

فالفضيلة اذاً من جنس العقل والنفس ، ولا يسوغ ان نذكرها الا بالاضافة اليهما ، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها او منفعتها ، بل من هذه الاضافة . ويستحيل على من ينكر النفس والعقل ان يبلغ الى معنى الفضيلة . واذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس ، فخصمت الشهوانية للغضبية والغضبية للعقل ، تحقق في النفس النظام والتناسب . ويسمى افلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة ، باعتبار ان العدالة ، بوجه عام ، اعطاء كل شيء حقه . فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ، ولكنها حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتناع الحكمة والشجاعة والعفة .

والعدالة الاجتماعية هي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الافراد . ان الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته ، والعكس بالعكس . ان العدالة تستتبع الاحسان تاماً شاملاً ، فلا نخدعها بانها الاحسان الى الاصدقاء والاساءة الى الاعداء ، لان الاساءة اساءة الى النفس اولاً . فالذي يقابل الشر بالشر يفقد عدالته ، ويزيد الشرير شرماً ، فنتج هذه العدالة المزعزعة ضدها من التاجين ، وهذا خلف . استمع الى سقراط يتحدث السوفسطائيين ويقلب آيتهم رأساً على عقب ، حيث يقول : « انا لا ابغى ارتكاب الظلم ولا تحمله ، ولكن اذا وجب الاختيار فانا اختار الثاني » ويقول : « انا انكر ان يكون منتهى العار ان اصفع ظلماً ، او ان تقطع اعضائي ، او ان اسلب مالي ، وادعي ان العار يلحق المعتدي ، وان الظلم اقيح وأخسر لصاحبه منه لضحيته » (غورغياس) .

فالفضيلة علم ، والفاضل هو الحاصل على العلم بالخير ، يعرف ما يجب ان يفعل في كل حالة ، لان نظره شاخص دائماً الى الخير المطلق .

السياسة

السياسة عند افلاطون العدالة في المدينة ، كما ان الفضيلة العدالة في الفرد . لذلك يفتح القول في « الجمهورية » بمحاولة لتحديد معنى العدالة :

١ - اذا قيل ان العدالة هي ان نرد للغير ما يجب له ، يرد سقراط (وهو بطل

الحوار) سائلاً: هل من العدل ، مثلاً ، ان نرد لصديق جن سلاحاً او مالا اودعه امانة عندنا ؟

٢ - واذا قيل ان العدالة هي نفع الاصدقاء ومضرة الاعداء ، يرد سقراط : ان الانسان قد يتخدع ، فيصادق الاشرار ويعادي الاخيار ، فتصبح العدالة نفع الشرير ومضرة الصالح . ثم ان الاساءة الى الشرير تجعله اسوأ ، فلا يجوز للعادل ان يسيء الى انسان .

٣ - واذا قيل ان العدالة هي ما فيه نفع الاقوي ، اي نفع الحاكم ، هي خضوع الرعية لقوانين السلطان ، يرد سقراط قائلاً : ان الحاكم قد يغلط ، فيضع قوانين مضرة له . ثم ان الحاكم الصالح لا ينبغي من وضع القوانين نفعة الخاص ، بل نفع الرعية .

٤ - واخيراً قيل ان العدالة هي قوانين فرضها خوف النظام : رأى الناس ان مقاساة الظلم اسوأ من اقراره . لهذا بعد ان تظالم الناس ، وقاسوا وطأة العدوان ، وخبروا العدالة والظلم كليهما ... رأوا من الخير ان يتفقوا على ألا يظلموا او يظلموا . ومن هنا نشأت القوانين والمعاهدات ، ودعوا ما قضى به القانون مشروفاً عادلاً . ذلك هو اصل العدالة وجوهرها (الجمهورية ا - ٣٥٩) .

لدى هذا التحديد رأى سقراط ان يبحث العدالة على نطاق اوسع ، فقبلو بنوع اوضح . رأى ان يبحث ما العدالة في الدولة قبل ان يحدد ما العدالة في الفرد .

يقرر افلاطون ، بعد ذلك ، ان الاجتماع ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده . تألف الناس أولاً جماعات صغيرة تعاونت على توفير المأكل والسكن والملبس ، ثم تزايد العدد حتى ألفوا مدينة . فلم تستطع ان تكفي نفسها بنفسها ، فلبجأت الى التجارة والملاحة . هذه المدينة الاولى مدينة الفطرة ، مثال البراءة السعيدة ، ليس لها من حاجات الا الضروري . ولكن هذا العصر الذهبي انقضى يوم فطن الناس الى جمال الترف والفن ، فنبئت فيهم حاجات جديدة ، واستحدثوا صناعات لارضائهم . وضافت الارض بمن عليها ، فنشبت الحروب وتآلفت الجيوش . هذه المدينة الثانية هي المدينة المتحضرة وهي عسكرية .

فعلى اية صورة نبني مدينتنا لنحقق فيها العدالة ؟

يجب ان نشخص بابصارنا الى « المدينة بالذات » : فنجد ان بينها وبين النفس شبيهاً قوياً : فان للمدينة ثلاث وظائف : الادارة والدفاع والانتاج ، تقابل قوى النفس الثلاث : الناطقة والعنسية والشهوانية . فاذن يجب ان تتركب المدينة من طبقات ثلاث : الحكام والجند والشعب . الطبقتان الاولى والثانية حراس المدينة ، حراسها من الخلط

الداخلي والخطر الخارجي ، فهم عمادها واليهم يجب ان توجه العناية بنوع خاص .
 لاجل تخريج الحراس يجب ان نميز من بين الاحداث ، ذكوراً واناثاً ، اصحاب
 الاستعداد الحربي ، فنفضلهم طائفة مستقلة ونعتمد بهم بالترية ، ولو ان المرأة اضعف
 من الرجل الا انها قد تصلح لجميع ما يختص به نفسه من اعمال ، كالطب والموسيقى
 والعلم والفلسفة والرياضة والحرب ؛ فليس ما يمنع من تكليف النساء الحراسة متى ساوين
 الرجال في الكفاءة لها . والاصل في الوظيفة انها تقلد للكف دون اي اعتبار آخر .
 ونحن سنرني الحراس على القضيلة ، فيكون للنساء الحارسات من فضيلتهن سياج متين .
 نأخذ الحراس اذن بترية واحدة الى الثامنة عشرة ، فترتب لهم رياضات بدنية
 تقوي اجسامهم ، ونغذي نفوسهم بالآداب والفنون ، نبداً بتلقينهم القصص الجديدة
 البريئة الحاتة على الخير ، ولا نعلمهم قصص هوميروس وهزويد ومن نحا نحوهم من
 الشعراء ، فقد سمحت عقول اليونان وفسدت ضمائرهم بما ترويه عن الآلهة والابطال من
 قبيح الافعال ، بل ننفي من المدينة كل شاعر لا يرفع حرمه الحق والفضيلة ، وننفي
 سائر الفنانين ممن يستخدمون قههم لاثارة افكار شريرة وعواطف رديئة ، ولا نستقي
 غير الفنانين الفضلاء .

وعند الثامنة عشرة يكف الحراس عن الدرس ويزاولون التمرينات العسكرية ، فاذا
 ما بلغوا العشرين فصل الاجدرين منهم طائفة على حدة ، يعكفون على دراسة الحساب
 والهندسة والفلك والموسيقى ، وهي علوم تستخدم معاني مجردة وتعتمد على البرهان ،
 فنصقل العقل وننبه الروح الفلسفي ، ويقضون في ذلك عشر سنين .

فاذا ما بلغوا الثلاثين يميز من بينهم اهل الكفاية الفلسفية الذين يتوفر فيهم شرف
 النفس وحب الحق وضعف الشهوة وسهولة الحفظ ، فيقضون خمس سنين في دراسة
 الفلسفة والمزان على المناهج العلمية ليجيدوا فهم الحقيقة والدفاع عنها . وعند الخامسة
 والثلاثين يعهد الى هؤلاء الفلاسفة بالمواطن الحربية والادارية الى سن الخمسين ،
 فالذين يمتازون في العمل كما قد امتازوا في النظر يُرقّون الى مرتبة الحكام ويدعون
 الحراس الكاملين . بائناهم تصلح حال المدينة لان الفيلسوف وحده يعلم الخير ويريد
 ارادة صادقة ، هو وحده يستطيع ان يتصور القوانين العادلة تصوراً علمياً وان يلقيها
 للآخرين باصفا وبراهينها فتندرج في المدينة . وعلى ذلك فالفلسفة هي الوسيلة الوحيدة
 لوضع سياسة محكمة مستديمة .

هذا البرنامج الطويل وما يتضمنه من تكاليف عديدة لا يدع للحراس سبيلاً
 لتحصيل معاشهم ، لذلك يعيشون معاً على نفقة الدولة ، ويحظر عليهم اقتناء الذهب
 والفضة ، سواء كان نقوداً ام آتية ام حلياً ، ما داموا في غير حاجة اليه ، فتزول من
 نفوسهم شهوات الحياة العامة وشواغلها . كذلك تنتزع من نفوسهم عواطف الأسرة

وهو اغلها ، فيحظر عليهم ان يكون لهم اسرة ، وانما يكونون جميعاً للجميع ، لكن لا اتفاقاً ، بل يقيم الحكام كل سنة ، في احسن الاوقات واسعد الطوالع ، حفلات دينية يعقدون فيها لكل كفة على كفته من الجنسين زواجاً مؤقتاً ، الغرض منه الانسال على قدر حاجة الدولة . ويوضع الاطفال في مكان مشترك يعني بهم فيه اناس خصيصون وتأتي الامهات يرضعنهم دون ان يعرفهم ، فلا يوجد بين الحراس قرابة معروفة ، ولكنهم جميعاً اسرة واحدة يعتبر بعضهم بعضاً قريباً . ولما كان الزواج بين افراد مختارين متمازين فالغالب ان ينجي النسل ممتازاً .

فاشتركية افلاطون او شيوعيته قاصرة على طبقة الحراس . اما الشعب ، من زراع وصناع وتجار ، فلهم ان يملكوا مصادر الانتاج وآلاته تملكها شخصياً ، وان يستغلوها ويتاجروا بنتائجها كما يرون ، ولم ان ينشئوا اسرة لا يقيدهم الحكماء بغير تحديد النسل . فان من واجبات الحكماء مراقبة المواليد لمنع الزيادة البالغة في عدد السكان ، فان ولد للشعب او للحراس اطفال في غير الزمن المحدد اعدوا ، كذلك يعدم الطفل ناقص التكوين والولد فاسد الاخلاق والرجل الضعيف عديم النفع والمرضى الذي لا يرجى له شفاء ، لان الغاية هي ان يظل عدد السكان في المستوى الذي يكفل سعادة المدينة ، وان يحفظ بقيمتهم البدنية والاذنية . وتدوم المدينة المثل ما دام الحكماء معنيين بتربية الاطفال ، مستبقيين طبقة الحراس في المستوى اللائق ، وينزلون الى الطبقة الثالثة من يلحظون فيه انحطاطاً من اولاد الحراس ، ويرقون الى الحراسة من يتوسمون فيه الاهلية لها من اولاد الشعب .

الخروج عن العدالة : المدن الغير عادلة

١ - الدولة التيموقراطية :

قد يخطئ الرئيس في اختيار الوقت الملائم للتزويج ، فينجب للدولة اولاد جين لا ينبغي او ان يخلط بين الأكفاء وغير الأكفاء ، فينجب للدولة اولاد بعيدون عن مشابهة آباؤهم حكمة واعتدالاً ، او ان يتهاون في تربية الاحداث ، فيضطرب النظام وتنشب الفتن ، فيقع بينهم الشقاق ويشنون بان يتقاسموا اراضي الشعب ويؤونه ، ويطغى حب الغنى ، فتصبح الحرب وسيلة اليه ويصبح الدور الاول للاقوى . فيجمع الثروة ويشيع شهواته . فيختل نظام الطبقات : لم يعد الحكم للفلاسفة ، واقبل الحراس على المال يتنازعونه ويتقاسمونه : هذه هي الدولة التيموقراطية .

٢ - الدولة الاوليفركية :

يقوى حب المال في الدولة التيموقراطية ويصبح تقدير الغني فوق كل تقدير ،

فيثري البعض دون البعض ، فتتفكك وحدة الجماعة وتنقسم المدينة الى اثنتين : الاغنياء والفقراء، وتسود الشهوات الدنيئة ، ويكثر اللصوص . هذه هي الاوليغركية او حكومة الاغنياء .

٣ - الدولة الديمقراطية :

يزداد الاغنياء طلباً للثروة ، فيقرضون الشبان الموسرين مالاً بالربا ينفقه هؤلاء في الملذات ، فيصيبهم الفقر وتبقى لهم نعرتهم ، فيبدو لهم ان يعارضوا الثروة بالقوة ، فيثيرون الشعب ، فيفوز الفقراء الاقوياء على الاغنياء المترفين ، هذه هي الديمقراطية او حكومة الكثرة . وشعارها الحرية والمساواة المطلقة ، دون اعتبار لقيم الرجال .

٤ - الدولة الاستبدادية :

يبرز من بين دعاة الديمقراطية وحماة الشعب اشد هم عنفاً واكثرهم دهاء، فينبئ الاغنياء او يعدمهم ويلغى الدين ، ويقسم الاراضي ، ويؤلف لنفسه حامية يتقي بها شر المؤامرات ، فيغتنط به الشعب ويستأثر هو بالسلطة . ولكي يمكن لنفسه ويشغل الشعب ويديم الحاجة اليه يشهر الحرب على جيرانه ، بعد ان كان قد سألهم ليفرغ الى تحقيق امنيته في الداخل ، ويقصي عنه كل رجل فاضل ، ويقرب اليه جماعة من المرتزقة والعتقاء ، ويجزل العطاء للشعراء، فيكيلون له المديح كيلاً ، وينب الهياكل ويعتصر الشعب ليطلعهم حراسه واعوانه . فيدرك الشعب انه انتقل من الحرية الى الطغيان ، وهذه هي الدولة الاستبدادية .

مختارات

من محاوره «مينون» لأفلاطون

- يحاول أفلاطون ، الناطق هنا بلسان سقراط ، ان يثبت ان المعرفة تذكر .
- الحوار يدور بين سقراط ، ومينون ، واحد عبيد مينون :
- مينون : ما الذي يجعلك ، يا سقراط ، تقول اننا لا نتعلم شيئاً ، بل ما نسميه تعلم هو في الواقع تذكر ؟ استطيع ان تبرهن على ذلك ؟
- سقراط : لقد قلت لك ، يا مينون ، انك ماكر . فانت تسألني الآن ايضاً اذا كنت استطيع ان اعلمك شيئاً ، انا الذي اقول انه لا يوجد تعليم بل تذكر . اتريد ان تبين لي اني اناقص نفسي ؟
- مينون : حاشي ، يا سقراط ، اني لا اطلب منك ذلك ، وليس لي هذه النية نحوك ، بل اني اعتدت ذلك (السؤال) . فاذا كان في استطاعتك ان تبرهن لي ما تقول ، فافعل .
- سقراط : ان ذلك ليس بالامر السهل ، ولكن سأجتهد . احضر لي احد هؤلاء العبيد العديدين الذين بصحبتك ، اي واحد كان ، لأثبت لك ذلك بتجربة اقوم بها عليه .
- مينون : فليكن . (يدعو احد هؤلاء العبيد) : اقرب من هنا .
- سقراط : هل هو يوناني ، وهل يتكلم اليونانية ؟
- مينون : نعم . انه ولدَ عندي .
- سقراط : والآن انتبه حتى تتأكد اذا كان سيتذكر ام سيتعلم .
- مينون : سأنتبه .
- سقراط : قل لي ، ايها الصبي ، أتتعلم ان الشكل المربع هو شكل مثل هذا ؟ (يرسم على الارض شكلاً مربعاً) .
- العبد : نعم .
- سقراط : فاذن في الشكل المربع جميع الخطوط ، وعددها اربعة ، متساوية ؟
- العبد : بدون شك .

سقراط : وهذه الخطوط التي تمرّ بوسط المربع ، هل هي ايضاً متساوية (يقطع المربع بمخطين متقاطعين بحيث يوصلان الزاويتين المتقابلتين) .

العبد : نعم .

سقراط : الا توجد مساحات شبيهة بهذا الشكل ولكن اكبر منه او اصغر منه ؟
العبد : طبعاً توجد .

سقراط : اذا كان طول هذا الضلع قدمين وذاك الضلع قدمين ، فكم تكون مساحة كل الشكل ؟ او بمعنى آخر اذا كان طول هذا الجانب قدمين ، وطول ذلك الجانب قدمين ، الا تكون المساحة مرتين قدمين ؟

العبد : في الواقع يكون ذلك .

سقراط : فالمساحة تكون قدمين مكررين مرتين .

العبد : نعم .

سقراط : وكـم يساوي قدمان مكرران مرتين ؟ اعمل الحسبة وقل لي .

العبد : اربعة ، يا سقراط .

سقراط : الا توجد مسافة اخرى ، ضعف هذه ، ولكنها شبيهة بها ، وجميع خطوطها متساوية مثل ما هو حال هذا الشكل ؟

العبد : نعم يوجد .

سقراط : فكـم تكون مساحتها بالاقدام ؟

العبد : ثمانية .

سقراط : فاذن ، حاول ان تقول لي ماذا يكون طول كل خط من خطوط هذا المربع الجديد ، مع العلم ان هذا المربع (الذي امامنا) طول الخط فيه قدمان ، فكـم يكون طول خط المربع الذي هو ضعف هذا المربع ؟

العبد : من الواضح ، يا سقراط ، ان الطول سيكون ضعف هذا الطول .

سقراط : اتلاحظ ، يا مينون ، اني لم اعلمه شيئاً ، بل اكنني بتوجيه السؤال اليه . والآن وهو يتصور انه يعرف الخط الذي منه تتكوّن مساحة ثمانية اقدام . الا تظن انه متيقّن من ذلك ؟

مينون : بلى .

سقراط : وهل هو يعرف ذلك ؟

مينون : طبعاً ، لا .

سقراط : اهو يعتقد ان هذه المساحة تتكوّن من خط ضعف. (الخط الاول الذي يتكوّن منه الشكل المربع الاول الذي رسمه سقراط في بادئ الامر) ؟

مينون : نعم .

سقراط : لاحظ الآن كيف انه سيتذكر تدريجياً ، كما يجب ان نتذكّر . (بوجه كلامه الى العبد) : اجبني ، هل تقول ان المساحة المضاعفة تتكوّن من خط مضاعف؟ انا لا أعني بذلك مساحة طويلة من جهة وقصيرة من جهة اخرى ، بل يجب ان تكون متساوية في جميع الجهات ، مثل ما هو الحال في الشكل الاول (هذا الذي امامنا) فقط ، الشكل الجديد ضعف هذا الشكل ، أعني مساحته ثمانية اقدام . ولكن ، هل تعتقد اننا نكوّنه بمضاعفتنا للخط ؟

العبد : اعتقد ذلك .

سقراط : هذا الخط سيكون ضعف ذلك الخط اذا اضفنا اليه خطاً آخر ، له ذات الطول ، مبتدئين من هنا (من الطرف) .

العبد : بدون شك .

سقراط : فاذاً ، انت ترى ان هذا الخط هو الذي يكوّن لنا مساحة الثانية اقدام ، أعني اذا مددنا اربعة خطوط متساوية .

العبد : نعم .

سقراط : فلنمدّد اربعة خطوط متساوية ، على شكل هذه الخطوط التي امامنا . هل هذا ما تسميه : مساحة ثمانية اقدام ؟

العبد : بكل تأكيد .

سقراط : الا يوجد في هذا الشكل الجديد الاربعة خطوط هذه (يرسم اربعة خطوط متساوية) ، وكل خط منها طوله اربعة اقدام ؟

العبد : بلى .

سقراط : فاذاً تكون مساحته اذاً ؟ أليست اربع مرات اكبر ؟

العبد : بدون شك .

سقراط : ولكن اذا كان شيء ما اربع مرات اكبر من شيء آخر ، هل يعني ذلك انه ضعف الآخر ؟

العبد : كلا .

سقراط : فاذاً ، كم مرة يكون اكبر منه ؟

العبد : اربع مرات .

سقراط : فاذاً ، تضعيف الخط ، يا صبي ، لا يعطينا مساحة ضعف الاولى ولكن مساحة اربع مرات اكبر من الاولى .

العبد : حقاً تقول .

سقراط : لان اربع مرات اربعة تساوي ستة عشر ؟ اليس كذلك ؟

العبد : نعم .

.....

سقراط : ما رأيك يا مينون ؟ هل يوجد في اجوبة هذا الصبي رأي هو ليس منه ؟

مينون : كلا ، جميع الاجوبة منه .

سقراط : ولكنه كان يجهل قبل ان اسأله .

مينون : هذا حق .

سقراط : فاذاً ، هذه الآراء كامنة فيه ، اليس كذلك ؟

مينون : بلى .

سقراط : فاذاً ، من يجهل الشيء ، مها كان ذلك الشيء ، فان لديه بعض الظنون الصادقة عن هذا الشيء الذي يجهله .

مينون : يبدو ذلك .

سقراط : عند هذا العبد ، هذه الظنون الصادقة اخذت تظهر كأنها في حلم . اما اذا ناقشناه مراراً وبطرق مختلفة في ذات المواضيع ، كن واثقاً أنه ستكون لديه ، في النهاية ، معرفة حقيقية اكثر من اي شخص آخر .

مينون : يجوز .

سقراط : انه سيحصل على المعرفة ، بدون معلم ، بل بواسطة السؤال فقط ، اذاً انه سيعثر على المعرفة الموجودة فيه .

مينون : نعم .

سقراط : ولكن العثور على المعرفة الكامنة فينا ، اليس ذلك تذكر ؟

مينون : بدون شك .

سقراط : ولكن هذه المعرفة التي عثر عليها الآن ، إما انه اكتسبها في زمن من الازمان واما هي كانت دائماً فيه ؟

مينون : طبعاً .

سقراط : فاذا كانت دائماً فيه ، يعني انه كان دائماً عالماً . اما اذا كان قد اكتسبها في وقت من الاوقات ، فانه لم يكتسبها في هذه الحياة الحاضرة ، والا لكان له استاذ علمه الرياضيات ، اذاً ، ان ما ذكره الآن يمكننا ان نستمر معه في المناقشة حتى نستعرض كل علم الهندسة ، وكذلك جميع العلوم الاخرى ، بلا استثناء . فهل يوجد من علمه كل هذه العلوم ؟ لا بد انك تعرف ذلك ، لا سيما انك تقول ان هذا العبد ولد ونشأ في منزلك .

مينون : انا متأكد انه لم يكن له اي معلم .

سقراط : ولكن هل لاحظت فيه هذه الظنون ام لا ؟

مينون : بدون شك انها موجودة فيه ، يا سقراط .

سقراط : فان لم يكن قد تعلمها في هذه الحياة ، اليس من البديهي انه اكتسبها في زمن آخر ؟

مينون : بدون شك .

سقراط : اليس هذا الزمن هو الزمن الذي لم يكن فيه انساناً بعد ؟

مينون : بلى .

سقراط : فاذن ، اذا كان في الزمن الذي اصبح فيه انساناً ، وفي الزمن الذي لم يكن فيه بعد انساناً ، كانت لديه هذه الظنون الصادقة التي اذا ما استيقظت بواسطة السؤال اصبحت علماً ، الا يستنتج من ذلك ان نفسه كانت عالمة في كل وقت ؟ لانه من الواضح ان وجوده او عدم وجوده كانسان يمتد على مدى الزمان ؟

مينون : هذا امر واضح .

سقراط : فاذا كانت حقيقة الاشياء دائماً في نفسها ، فاذن نفسها خالدة . لذلك اذا تصادف وجهلنا الشيء ، بمعنى اننا لم نتذكره ، علينا ان نبحث عنه ونتذكره من جديد .

مينون : يبدو لي انك على حق ، يا سقراط ، ولكن لا ادري كيف ذلك .

سقراط : ويبدو لي ايضاً كذلك ، يا مينون . اني لا استطيع ان اقول ان كل ما اذكره هنا هو حق ، ولكن هناك نقطة واحدة ادافع عنها بكل ما اتيت من قوة ، بالقول وبالفعل ، وهي انه اذا كنا متيقنين انه يجب علينا ان نبحث عما لا نعرف ، فانا نصبح احسن واشجع مما كنا ، واقل كسلاً عما اذا تبقتنا انه يستحيل علينا ان نبحث ، وانه لا يجب علينا ان نبحث عن ما لا نعرف .

مينون : وانت ، يا سقراط ، على حق هنا ايضاً .

أرسطوطاليس

٣٨٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد

حياته :

ولد ارسطو سنة ٣٨٤ في مدينة اسطاغيرا على حدود مقدونية ، وكان ابوه طبيباً للملك المقدوني امثاس الثاني ابي فيليب ابي الاسكندر . ولما بلغ الثامنة عشرة قدم اثينا لاستكمال علمه . فدخل الأكاديمية وما لبث ان امتاز بين أقرانه فسماه افلاطون « العقل » لفرط ذكائه و « القراء » لسعة اطلاعه . ولزم الأكاديمية عشرين سنة اي الى وفاة صاحبها ، ثم قصد الى آسيا الصغرى ، ومن هناك استقدمه فيليب وعهد اليه بتثقيف ابنه الاسكندر ، فقصى في هذه المهمة اربع سنوات حتى بلغ الاسكندر السابعة عشرة وانصرف الى الاعمال الحربية . فعاد ارسطو الى اثينا في اواخر سنة ٣٣٥ ، وانشأ مدرسة في ملعب رياضي يدعى لوقيون ، فعرفت بهذا الاسم . وكان من عادته ان يلقى دروسه وهو يتمشى وتلاميذه من حوله ، فلقب لذلك هو واتباعه « بالمشائين » . وبعد اثني عشرة سنة اراد الوطنيين الاثينيين المعادون لمقدونية الايقاع به ، فاتهموه بالالحاد . فعهد بالمدرسة الى ثاوفراسطوس ، وهي كانت مسجلة باسمه لان ارسطو كان اجنياً في اثينا . ثم غادر ارسطو المدينة وهو يقول متحكماً : « لا حاجة لان اميئى للاثينيين فرصة جديدة للاجرام ضد الفلسفة » وقصد الى مدينة خلقيس في جزيرة اوبا . وكان مبعوداً منذ زمن طويل ، فأتت بمعرضه عن زوجته الثانية (وكانت الاولى قد توفيت) وابنة من هذه ، وابن من تلك اسمه نيقوماخوس كجدّه .

مصنفاته :

يقال انه كتب في شبابه محاورات على طريقة افلاطون ، وقد ضاعت كلها ، وحفظت لنا كتبه العلمية ، وهي ترجع الى عهد اللوقيون فيما يرجع . وهي موضوعة في قالب تعليمي لكل منها موضوع خاص لا يحيد عنه ، والكلام فيه مرتب ترتيباً منطقياً ، فلا حوار ولا استطراد ولا انتقال من مسألة الى اخرى لمجرد تداعي المعاني ، مما نصادفه عند افلاطون . وهي خمسة اقسام :

١ - الكتب المنطقية (الاورغانون) : المقولات ، العبارة او القضية ، التحليلات

الاولى او القياس ، التحليلات الثانية او البرهان ، الجدل ، الاغاليط (١). وارسطو اول من وضع المنطق علماً خاصاً وحصر مسائله ورتبها .

٢ - الكتب الطبيعية : السماع الطبيعي (سمي كذلك للدلالة على انه من تدوين التلاميذ استمعوه عن ارسطو) ، السماء (٢) ، الكون والفساد ، الآثار العلوية (اي الظواهر الجوية) ، كتاب النفس ، ثم ثمانية كتب صغيرة جمعت تحت اسم «الطبيعات الصغرى» هي : الحس والحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الاحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والمهرم . ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، اعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشي الحيوان ، حركة الحيوان .

٣ - الكتب الميتافيزيقية اي ما بعد الطبيعة (يلوح ان اندرونيقوس الرودسي هو الذي جمعها ووسمها بهذا الاسم لانها تأتي بعد الطبيعيات) وكان ارسطو قد سمي موضوعها بالعلم الالهي ، وبالفلسفة الاولى . وهي تعرف عند الاسلاميين بهذه الاسماء الثلاثة ، وايضاً بكتاب الحروف لانها مرقومة بحروف الهجاء اليوناني .

٤ - الكتب الخلقية والسياسية : الاخلاق الاوديمية (في سبع مقالات) والاخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والاخلاق الكبرى (في مقالتين) .

اما الكتب السياسية فهي : كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية ، وهو مجموعة دساتير نحو ١٥٨ مدينة يونانية .

٥ - الكتب الفنية وهي : الخطابة ، والشعر .

فلسفته

الطبيعة وما بعد الطبيعة

هل الموجودات الطبيعية اشباح تقابلها مثل ، كما يرى افلاطون ؟ انكر ارسطو هذه النظرية اشد الانكار واسهب في نقدها . ومن حججه ان المادة جزء من المحسوسات ، فلا يوجد انسان مثلاً الا في لحم وعظم ، ولا شجر الا في مادة معينة . فاذا فرضنا المثل مجردة من كل مادة كانت معارضة لطبيعة الاشياء التي

(١) يذكر الفلاسفة الاسلاميون احياناً هذه الكتب بأسمائها البيزنطية فيقولون : قاطيقردياس (المقولات) ، بارى ارمنياس (المبارة) ؛ اناطوطيقا الاول ، اناطوطيقا لثانية (لتحليلات الاول ، والثانية) ، طوطيقا (الجدل) ، سوسطيقا (للاغاليط) .
(٢) كتاب العالم منقول ، وقد قسم الى كتاب السماء ولها ، والسماء والعالم ، ولكن فيه آراء روائية .

هي مثلاً . وإذا فرضناها متحققة في مادة صارت محسوسة جزئية ، أى معارضة لصفات المثل عند افلاطون . ثم أن من المعاني الكلية ما يدل على أشياء موجودة بغيرها ، فلا يمكن أن يقابلها مثال : كيف يمكن أن يوجد مثال للمربع أو المثلث أو أي شكل رياضي ، وللشكل شكل شيء بالضرورة أي موجود مع شيء لا بذاته ، وكيف يمكن أن يوجد مثال للياض أو السواد في حين أن اللون لون شيء بالضرورة ، أي موجود مع شيء لا بذاته ؟

فإن كان هناك معان هي ذهنية صرفة ، فما الذي يمنع أن توجد المعاني جميعاً في العقل دون أن يقابلها مثل ؟ الحقيقة أن المحسوسات موجودات بكل معنى الكلمة ، وأن المعاني الكلية موجودات ذهنية فحسب ، يجردها العقل من المحسوسات .

فارسطو يعارض افلاطون في النقطة الأساسية من مذهبه ، وهو إذن يعارضه في نقط أخرى مترتبة عليها .

إذا كانت الاجسام الطبيعية حقيقية فكيف نفسرها ؟

الهوى والصورة :

إن الملاحظة تدلنا على أن لكل جسم طبيعي خصائص وافعالاً لا تفسر بالمادة وحدها ، بل بمبدأ باطن يرد المادة المنبسطة في المكان شيئاً واحداً ، كما يبدو باجلى بيان في الكائن الحي ، فانه واحد مع تعدد أجزائه ووظائفه ، ينمو من باطن في جميع أجزائه على السواء ، ولم يكن ليتسنى ذلك لو كان مجرد مجموعة أعضاء .

فلاجل تفسير الاجسام الطبيعية يقول ارسطو انها مركبة من مبدأين : « هيل » (والكلمة معربة عن اليونانية) أي مادة اولى غير معينة اصلاً وبها تشترك الاجسام في كونها اجساماً ، ومن « صورة » وهي المبدأ الذي يعين الهيل ويعطيها ماهية خاصة ويجعلها شيئاً واحداً ، وهي ما نتقله من الاجسام . ان الصورة هي المثال الافلاطوني انزله ارسطو من السماء ورده الى الأشياء ، فصارت هذه حقائق بعد ان كانت عند افلاطون اشباحاً . والهيل هي بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يصنع منها شيء . فتكون الصورة بمثابة الشكل الذي يعطي للخشب أو الرخام فيصيرا تمثالاً أو آلة من الآلات . ولكن لا ننسى ان الرخام أو الخشب هما اجسام طبيعية مركبة من هيل ، ومن صورة تجعل الهيل خشباً أو رخاماً أو غير ذلك . فلا يقال للخشب أو الرخام مواد اولية الا بالقياس الى الشكل الذي يتخذها ، فهما بهذا الاعتبار « مادة ثانية » وشكلهما « صورة عرضية » ، ولكنهما في انفسهما مركبان من مادة اولى بالاطلاق ومن صورة جوهرية ، وباتحاد هذين المبدأين يتكوّن كائن واحد ، لان كل واحد منهما ناقص في

ذاته مفتر للآخر متم له . فهي يتميزان بالفكر ولا ينفصلان في الواقع : فلا توجد هيل بدين صورة ولا الصور الطبيعية بدين هيل . (ملاحظة) : يعتقد ارسطو بصور مفارقة للمادة كالله والنفس قبل اتصالها بالجمع وبعد انفصالها عنه .

والصور الطبيعية « طبيعة » الشيء ، أي انها عمل خصائصه ومصدر افعاله . فتمايز الافعال والخصائص يرجع الى تمايز الصور لا الى اختلاف في شكل المادة ومقدارها . بذلك يفسر ارسطو اطراد الظواهر في الاشياء . فاذا كنا نرى مثلاً الاوكسجين والهيدروجين يميلان للاختلاف بمقادير محدودة ويكونان ماء فذلك راجع الى ان في كل منهما ، علما المادة ، مبدأ يعطيه خصائصه . وكذلك يقال في جميع العناصر والموجودات الحية ، كلها تعمل بحسب صورتها وطبيعتها لا بحسب مادتها وكميتها ، وكلها تعمل طبقاً لغاية مرتسمة فيها لا اتفاقاً .

فالهيل والصورة علتان ذاتيتان يتكوّن منها الشيء ، ويعلم بهما . على ان العلة تقال ايضاً على نحوين آخرين : الواحد ما تصدر عنه بداية الحركة والسكون ، وهي العلة الفاعلية ؛ والثاني الغاية التي تقصد اليها الحركة ، وهي العلة الغائية . فتكون العلل اربعاً : علة مادية ، وصورية ، وفاعلية ، وغائية . فمثلاً العلة المادية للمائدة هو الخشب والعلة الصورية هو شكل المائدة الذي انطبع على الخشب ، والعلة الفاعلية هو التجار الذي طبع الصورة على المادة ، والعلة الغائية هو الغرض الذي لأجله صنع التجار هذه المائدة .

الحركة :

ما اصل هذه الصور؟ من الذي وضعها في المادة فجعل العالم مقولاً ؟
كان افلاطون قد فطن الى ان العالم مفتر الى علة ، فقال بالصانع ينظم المادة ويعطي فيها صور المثل . ولكن ارسطو لم يتابعه في هذه الفكرة ، وارتأى ان ظاهرة واحدة في الطبيعة تفتر الى علة فاقية للطبيعة ، هي ظاهرة الحركة ؛ فاثبت للطبيعة محرّكاً اول . واما عن التحريك فقد ارتأى ارسطو في بادئ الامر ان الله يحرك العالم كعلة فاعلية ، ولكن تراجع عن هذا الرأي لان الماسة ضرورية للتحريك (الماسة بين المحرك والمتحرك) وكيف يجوز على الله ماسة العالم والله غير مادي ؟ لذلك انتهى ارسطو الى ان الله يحرك العالم كعلة غائية ؟ وشرح ذلك بقوله « ان السموات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ، ولكنها لا تستطيع لانها مادية ، فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة هائرية . »

اما عن اصل العالم والحركة فانه كان يعتقد بقدمها . وله في ذلك حجج : العلة

الاولى (وهنا يعني الله) ثابتة ، هي هي دائماً ، لما نفس القدرة وعدة نفس المعلول . فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة ، لزم عن هذا الفرض ان لا تكون حركة ابدأ ، ولو فرضنا على العكس ان الحركة كانت قديماً ، لزم انها تبقى دائماً .

اما في قدم العالم فيقول ارسطو ان الهبيل ابدية ازلية لانه لو كانت الهبيل حادثة لحدثت عن موضوع ، ولكنها هي موضوع تحدثت عنه الاشياء (ملاحظة : فكرة وجود شيء من لا شيء ، او بمعنى آخر فكرة الخلق من عدم ، لا اثر لها في الفكر اليوناني) . والصورة منطبقة على الهبيل منذ الازل ، والتمييز بين الهبيل والصورة هو تمييز لا حقيقي . فالعالم قديم وحركته قديمة . ولما كان الزمان مقياس الحركة ، فالزمان ايضاً قديم .

والحركة اما انتقال من مكان الى مكان ، وهذه هي حركة النقلة ؛ واما الانتقال من حال الى حال ، وهي المعروفة بالكون والفساد . والكون هو تحول جوهر ادني الى جوهر اعلى ، مثل تحول البذرة الى شجرة ، والفساد هو تحول جوهر اعلى الى جوهر ادني ، مثل احراق الشجرة وتحولها الى رماد .

ويشترط في الجوهر الذي يتكون ان يكون بالقوة الى ما يتحرك اليه ، فثلاً البذرة هي بالقوة شجرة . وعندما يتكون الجهر ، يصبح بالفعل ما كان يمكنه ان يكون ، فالشجرة اصبحت شجرة بالفعل بعد ما كانت شجرة بالقوة في البذرة . وكذلك الطفل هو عالم بالقوة ، وعندما يكتسب العلم يصبح عالماً بالفعل .

ولكي يمر الكائن من حال القوة الى حال الفعل يلزمه محركاً . فكل كائن متحرك ناقص .

المحرك الاول :

لما كان لا حركة دون محرك لزم ان ننتهي عند محرك اول غير متحرك ، لانه اذا كان متحركاً احتاج الى محرك ولم يعد الاول . وهذا المحرك الاول فعل محض ، اعني لا تحالطه القوة ، لانه لو كان قوة أو تحالطه قوة لاحتاج الى محرك وقبل التحريك .

ويقول ارسطو ان المحرك الاول ليس جسماً ، وانه يحرك كفاية ، وانه معقول ومعشوق . ليس المحرك الاول جسمياً : لانه ان كان جسماً فلا يخلو ان يكون اما لا متناهياً ، او متناهياً . ولا يمكن ان يكون جسم لا متناهياً (اذ ان الأجسام محدودة) ولا يمكن ان يكون المحرك الاول جسماً متناهياً ، لانه يمتنع ان قوة متناهية تحرك حركة لا متناهية منذ الازل وإلى الابد . ثم ان المادة قوة وتتعاقب عليها الصور ، فتمر من حال الى حال . ثم يقول ارسطو ان « المحرك الاول يحرك دون ان يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمفعول » اي شأن العلة الغائية . ولما كان الله غير جسم فهو ليس في مكان ، والعالم يتحرك نحوه

كفاية . (لما لاحظ ارسطو النظام في حركات الافلاك وحركات الكائنات من القوة الى الفعل تسائل عن سبب هذا الاتجاه نحو الكمال . فوجد ان الحل الوحيد هو القول بكانن مطلق الكمال ، موجود ، والعالم يحاول أن يحاكيه في كماله ، ولكنه لن يدركه ابداً لان العالم مادي) .. ويقول ارسطو ان الله يحرك كمعقول ومعشوق : بما انه فعل محض وكمال مطلق فهو يعقل ذاته ، فالتعقل فيه عين المعقول . واذا عقل غيره فقد عقل اقل من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فان من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . ففي الله العاقل والمعقول والعقل واحد .

اما من جهة ان الله معشوق فهو « علة الخير في العالم ، فاننا نرى كل شيء منظماً في ذاته ، ونرى الاشياء منظمة فيما بينها ، وكما ان خير الجيش نظامه ، وان القائد خيره ايضاً وبدرجة اعظم لانه علة النظام ، فكذلك للعالم غاية ذاتية هي نظامه ، وغاية خارجية هي المحرك الاول علة النظام » .
فعل هذا لا يعقل الله سوى ذاته ، فهو لا يعقل العالم ولا يهتم به .

النفس

النفس صورة الجسم الحي ، اي انها مبدأ الافعال الحيوية على اختلافها . فعلم النفس جزء من العلم الطبيعي لان موضوعه ، وهو الكائن الحي ، مركب من مادة وصورة . والافعال الحيوية تنقسم قسمة اولى الى : النمو والاحساس والنطق او العقل . يضاف الى ذلك النزوع ، لان الحاس والناطق ينزعان طبعاً الى الخير الذي يدركانه بالحس او بالعقل . ويضاف ايضاً الحركة في المكان لان من الحاس ما هو ثابت في الارض ومنه ما هو متحرك . لذلك يعرف ارسطو النفس بانها : « ما به نحيا ونحس ونعقل وننزع ونتحرك في المكان » . فلكل طائفة من الاحياء نفس ، وتختلف النفوس باختلاف الطوائف ، وتعدد قواها ووظائفها كلما ارتقينا في سلم الحياة .

النفس النامية : ادني انواع النفوس ، نجدها في النبات دون الحس والعقل . ولا يوجد الحس والعقل بدونها في الحيوان الاعجم والانسان . ولا يمكن تعليل الحياة النامية بمنصر اياً كان او بالناصر مجتمعة ، فان الحي ينمو او يتناقص بعقل باطني وفي جميع اجزائه على السواء ، بينما الجواد يزيد من خارج باضافة شيء الى شيء ، ثم ان للنمو في الحي حداً ونسبة ثابتين لنوع الحي ، اما الجواد فيقبل الزيادة الى غير حد ، ذلك لان الحي يحيا وينمو ما دام يتغذي وليس الاغتذاء مجرد اضافة مادة الى اخرى ، ولكنه تمثيل من شأنه ان يحول الغذاء الى ذات المتغذي ، وذلك ما لا يتسنى للمادة وحدها . والتغذية تمثيل شأنه ان يحول المابين شيئاً ، اي ان الغذاء يفقد

صورته ويتخذ صورة المغتذي . فلا بد من القول بنفس نامية هي علة الاغذاء والتمثيل والحياة وتكوّن الحمي في صورة ومقدار معينين .

النفس الحاسة : النفس الحاسة للحيوان ، تجمع بين وظائفها ووظائف النفس النامية . فليس في الحيوان سوى نفس واحدة متعددة القوى والوظائف لان الجسم الطبيعي من اي نوع كان ، واحد ، ومبدأ وحدته صورته ، فان تعددت فيه الصور ابطلت وحدته . فالنفس الحاسة متصلة بالجسم مباشرة ، وهي كلها صورة الجسم كله ، وقواها المختلفة صور لاعضاء الجسم المختلفة ، كقوة الابصار ، فهي صورة الحديقة . فالجسم قوة متحدة بعضو ، والقوة والعضو يولفان شيئاً واحداً كالهيل والصورة ، فالفعل ضلها جميعاً : لا تدرك قوة الابصار من غير الحديقة ، ولا تدرك الحديقة من غير القوة المتحدة بها . وكذلك الانفعالات ، كالغضب والخوف والفرح وما إليها ، لا تصدر عن النفس وحدها ، ولكنها تصدر عن المركب من النفس والجسم . يدل على ذلك ان في « ذات » الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم ، بحيث لا نستطيع الفصل بين استشعار الخوف ، مثلاً ، والرعشة وغيرها من الظواهر الجسمية التي تصاحب الخوف . فالانفعالات صور متحققة في مادة ، ولا ينبغي مجازاة الخيلة التي تتصور الاتصال النفسي من جهة ، وعلاماته الظاهرة من جهة ، او النفس من جهة والجسم من جهة . وارسطو يلع في ذلك الحاحاً شديداً .

ويدل لفظ « المحسوس » على ثلاثة انواع من الموضوعات : اثنان مدركان بالذات والثالث بالعرض . اما الاثنان الاولان فاحدهما المحسوس الخاص لكل حاسة ، والآخر المحسوس المشترك بين الحواس جميعاً . والمحسوس الخاص هو الذي له حاسة معينة معدة لقبوله ، بحيث لا تستطيع حاسة اخرى ان تحسه : فاللون محسوس البصر ، والصوت محسوس السمع ، والطعم محسوس الذوق . اما اللمس فله موضوعات عدة (الحار والبارد ، اليابس والرطب ، الأملس والخشن ، الصلب واللين) فهو مجموعة حواس . والجسم انما يتفعل بالشيء لا من حيث ان هذا الشيء هو شيء معين ، بل من حيث ان له كيفية معينة هي التي تؤثر في الحس ، لذلك لا يخطئ الحس اذ انه يتأثر ، حسب حالته ، بالمؤثر الخارجي : فاذا كان الحس مضطرباً تأثر ، وفق حالته هذه ، بالموضوع المؤثر عليه . (نصحيح الاحساس الحاضر بالتجربة السابقة) .

اما المحسوسات المشتركة فهي : الحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار ، تدرکہا الحواس جميعاً ، وتدرکہا بالحركة : فثلاً نحن ندرك المقدار بحركة اليد او بحركة العين تطوف به ، غير ان اليد تدرکه بواسطة الصلابة ، وتدرکه العين بواسطة اللون . وبإدراك المقدار ندرك الشكل ، اذ ان الشكل حد المقدار ، وندرك السكون بعدم الحركة ، وندرك العدد باليد او بالعين تحسان اشياء منفصلة .

اما المحسوس بالعرض ، فهو مثل ان ندرك ان هذا اليبض ابن فلان ، فان هذا الادراك الثاني محسوس بالعرض لاتصاله عرضاً باليبض ، ولان الحس لا يفعل به من حيث هو كذلك .

الحواس آلات حياة كما انها آلات ادراك . وهي ترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً : فباعتبارها آلات حياة ، اللمس اول ، لانه ضروري لوجود الحيوان ، يدرك به النافع والضار واللاذ والمؤلم ، وهو حاسة الطعام والشراب . اما سائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا قد لا توجد في بعض الحيوان مع وجود اللمس . والنوق يلي اللمس ، ثم الشم . اما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان . — اما باعتبار الحواس آلات ادراك فالبصر اول ، لانه يظهرنا على موضوعات اكثر ، خاصة ومشتركة بالعرض ، وعلى فوارق اكثر ؛ فان الاشياء جميعاً ملونة ومن ثمت داخله في نطاقة . والسمع في المحل الثاني ، لانه وسيلة للتضام والتعليم والترقي ، ثم الشم لمشابهة البصر والسمع في بعد علته عن جسم الحاس ، واخيراً النوق فاللمس .

وبعد الحواس الظاهرة الحس المشترك ، وظيفته ادراك المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض ، فيقابل بينها ويميز : بالنظر نميز اليبض من الاسود . ووظيفته ايضاً ان يجعل الحاس يدرك احساسه ، اي ان يدرك بهذا الحس لانه راء او سامع ...

ويدرك الاحساس اثرًا يبقى في قوة باطنة هي الخيلة ، تستعيدته وتتركه في غيبة موضوعه . فالتخيل احساس ضعيف ، والاحساس متعلق بالشيء ؛ اما التخيل فانه مستقل عنه . الاحساس صورة مطابقة للشيء ، اما التخيل قد يكون اختراعاً او تأليفاً . ثم ان الاحساس مفروض علينا من الخارج بينما التخيل تابع للارادة : تخيل ما نشاء ومتى نشاء . والتخيل يساعد على تأويل الاحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيه .

اما الذاكرة فانها قائمة على الخيلة . وهما في بعض الحالات يتشابها الى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير انها يفترقان في ان الخيلة تقتصر على ادراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك ان هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق ادراكه ، فهي تتعلق بالماضي . والذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفواً ، وقد تستحثها الارادة ؛ ويسمى هذا النوع الثاني تذكراً ، وهو خاص بالانسان لانه يستلزم التفكير .

النفس الناطقة : هي نفس الانسان ، تجمع الى وظيفتها الخاصتين بها ، وهما العقل والارادة ، وظائف النفس النامية وظوائف النفس الحاسة .

والعقل قوة ادراك المجردات . والمقولات (المجردات) موجودة بالقوة في الصور المحسوسة . ولما كان العقل بالقوة (اعني فيه استعداد لتقبل المجردات ، المقولات) فلا بد من شيء بالفعل يستخلص المقولات من الماديات الجزئية المحسوسة ، ويطبع بها

العقل ، فيخرجه الى الفعل (اعني يجعل المقولات معقولة) . ويقول ارسطو في « كتاب النفس » : « يجب ان يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة ، وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المائل للمادة من حيث انه يصير جميع المقولات ، ومن جهة اخرى العقل (المائل لليلة الفاعلة) لانه يحدثها جميعاً ، وهو بالاضافة الى المعقول كالضوء بالاضافة الى الالوان يحولها من الوان بالقوة (في الظلمة) الى الوان بالفعل » . (كتاب النفس مقالة ٤ بداية ف ٥) .

ان هذا النص يشير الى عقليين ، واحد « فَعَال » والثاني « منفعل » . ولكن لارسطو كلاماً في العقليين لا يتخلو من غموض ، فهو يقول : « وهذا العقل (الفعال) هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل (اصلاً) غير ممتزج بمادة ، لان ماهيته انه فعل ، والفاعل اشرف دائماً من المنفعل ، والمبدأ (اي العلة) اشرف من المادة » . الامر الذي جعل شراح ارسطو ينقسمون الى فريقين : منهم من قال ان ارسطو كان يقصد ان العقل الفعال ليس ملكة من ملكات النفس البشرية ، بل مفارق لها ، وعليه ليست النفس خالدة ؛ وهذا هو شرح الاسكندر الافروديسي ، ومنهم من قال ان قصد ارسطو هو ان العقل الفعال هو ملكة من ملكات النفس البشرية ، فاذن هذه النفس خالدة ، وهذا هو شرح ثومسبيوس .

والتجريد على ثلاث درجات : في الدرجة الاولى يجرد العقل ماهية الجسم الطبيعي مما يلبسها من الاعراض والصفات الشخصية ، كأن يجرد الانسانية من سقراط ، ويدع جانباً كون سقراط اثنياً فيلسوفاً ابيض بديناً قصيراً ، الى غير ذلك مما يضاف اليه ولا يخل في معنى « الانسان » .

وفي الدرجة الثانية يجرد العقل من الجسم السطوح والحجوم والخطوط ويترك ما عدا ذلك ، مثلاً اذا قلنا « منحنى » فهذا لا يؤدي الى الذهن سوى معنى الشكل فقط دون تعيين مادة بالذات ، ونحن نعلم ان الانحناء يمكن ان يتفق لمواد كثيرة .

وفي الدرجة الثالثة يترك العقل الشكل ايضاً والمادة بالاطلاق ولا يستبقى من الشيء الا كونه موجوداً ، والمعاني اللازمة للوجود ، مثل الجوهر والعرض والعلة والممكن والضروري وغيرها ، فان كل موجود جوهر او عرض ، علة او معلول ، ممكن او ضروري ، الى غير ذلك من المعاني التي تنطبق على الموجود من حيث هو موجود دون نظر الى كونه جسمياً او روحياً او كذا او كذا من الموجودات .

(ملاحظة : التجريد عند ارسطو من فعل العقل ، فلا يعتقد العقل ان الاشياء موجودة في الواقع كما يتصورها هو ، كما قال افلاطون اذ جعل المقولات في عالم « المثل ») .

ويقابل درجات التجريد الثلاث علوم ثلاثة : العلم الطبيعي للمجردات التي من الدرجة الاولى ، والعلم الرياضي التي من الدرجة الثانية ، وعلم ما بعد الطبيعة التي من الدرجة الثالثة .

وهذه العلوم الثلاثة تُولف، ما يسميه ارسطو، العلم النظري ، اي العلم الذي غرضه مجرد المعرفة .

ويقابل العلم العملي وهو العلم الذي ترمي المعرفة فيه الى تدبير افعال الانسان، وله قسمان : القسم الاول يدبر افعال الانسان من حيث هو انسان في نفسه وفي الأسرة وفي المجتمع : فينقسم الى الاخلاق وتدبير المنزل والسياسة . والقسم الثاني الفن ، يدبر افعال الانسان بالنسبة الى موضوعات يؤلفها ويصنعها ، وينقسم بحسب الموضوعات التي يتناولها ، وهذه تزيد وتنقص تبعاً لتقدم الحضارة . فمن المعلوم ان عندنا الآن من الفنون ما لم يكن عند الاقدمين ، وربما كان للاقدمين فنون نجهلها الآن .

الاعلاق

الانسان في جميع افعاله يقصد الى الخير ، سواء أكان هذا الخير حقيقياً كالفضيلة ام ظاهرياً كاللذة . فما هو خير الانسان الذي يجب ان نختاره ؟ او ما هي الغاية التي يجب ان نسعى لادراكها ؟

يذهب الناس كافة الى ان الخير الذي ما نزال نطلبه والغاية التي ما نزال نشدها انما هي السعادة ، وان الانسان مهما يفعل فانما هو يفعل لينال السعادة . ولكنهم يختلفون في فهم السعادة : فبعضهم يظنها في اللذة ، وبعضهم في الشرف ، وبعضهم في الحكمة . فلتنظر في هذه الخيرات الثلاثة .

اما اللذة ، فظاهرة نفسية اصلها ان للانسان قوى تتطلب العمل وان لكل منها موضوعاً تتجه اليه طبعاً ، فاذا ما عملت نتجت لذة . فليست اللذة غاية في الاصل ، ونحن اول ما اكلنا او شربنا لم نفعل ذلك ابتغاء اللذة ، بل ابتغاء سد الرق ، وكل من يأكل لأجل الأكل يرتكب شططاً ويحمر على نفسه ضرراً . واذن فليست اللذة شيئاً متايئزاً من الفعل ، ولكنها ظاهرة مصاحبة للفعل ، تضاف اليه كالتنصارة الى الشباب . فقيمتها تابعة لقيمة القوة والفعل والموضوع . ولا شك ان قوانا وافعالنا وموضوعاتها تتفاوت ، فليس الحس كالفعل ، وليس المال كالفضيلة . فلا يجوز القول بالاطلاق ان اللذة حسنة او انها رديئة . ولكن الافعال هي التي توصف اولاً بالحسن او بالرداءة وبالخير او بالشر . والمشاهد ان اللذة ان طلبت لذاتها الحقت الشخص ضرراً بليغاً ، واذن فليست هي السعادة ، وليست هي غايتنا في الحياة .

واما الشرف او تكريم الناس ايانا فهو ايضا ظاهرة مصاحبة لشيء آخر: فان كان لمنصب او مال كان متعلقاً بالناس اكثر منه بنا ، يمنحونه كما يرون ، وكان على كل حال شرفاً كاذباً . وان كان لفضل كان الفضل خيراً لانه علته ولانه الصق بالنفس . فليس الشرف غاية في ذاته .

تبقى الحكمة ، وفيها السعادة الحقيقية ، ذلك لان لكل موجود وظيفة يؤدبها ، وكمال الموجود او خيره يقوم في تمام تأدية وظيفته . وللانسان ، بما هو انسان ، وظيفة خاصة يمتاز بها ، ليست هي الحياة النامية ولا الحياة الحاسة ، ولكنها الحياة الناطقة . واذن فخير الانسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على اكل وجه ، لانه ان عدل عنها الى اللذة شابه البهائم وقدف انسانيته ، وان اخذ بها عادت عليه بلذة لا تعادها لذة نقاء ودواماً ، وصار انساناً بمعنى الكلمة .

واذا اتبعنا الحكمة وحكمنا العقل في جميع افعالنا طبعنا قوانا واستعداداتها على حالات معينة هي ما يسمى بالفضائل ؛ كما ان اتباع الشهوة يطبع القوى على حالات اخرى مضادة هي الرذائل . فليست الفضيلة والرذيلة طبيعيتين ، وانما الفضيلة تكتسب وتتعلم كما يتعلم اي فن باتيان افعال مطابقة لكمال ذلك الفن . وتفتقد الفضيلة باتيان افعال مضادة لها . والافعال ، بالاجمال ، منها ما هو افراط ، ومنها ما هو تفريط ، ومنها ما هو وسط بين الطرفين . فبناء على هذه المقدمات نعرف الفضيلة بانها « ملكة اختيار الوسط العدل بين افراط وتفریط كلاهما رذيلة » .

نقول : « ان الفضيلة ملكة » ، ونعني بذلك انها حال للنفس مكتسبة بالمران ، وطبيعة ثانية ولدها التكرار . فلا يعد الرجل صعباً او عدلاً ، او عفاً حقاً الا اذا صفا ، او عدل ، او عفا دائماً ومن غير عناء ؛ كما ان المصور مثلاً لا يعد مصوراً حقاً الا اذا زاول التصوير حتى يجيده من غير عناء . وكذلك الحال في كل صاحب فن او صناعة ، كالطبيب ، والجراح ، والحلداد ، والكاتب الخ . اما الفعل الفاضل المفرد او المتكرر في قترات بعيدة ، فليس بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة سوى شبه ظاهر فقط ، لانه غير صادر عن حال راسخة في النفس ، ولا يدل على ان النفس اختارت الفضيلة حالاً لها وغاية .

نقول : « ان الفضيلة ملكة اختيار الوسط العدل » ، ونقصد بالوسط لا الوسط الرياضي الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل وسطاً بالاضافة اليها ، متغيراً تبعاً للأفراد والاحوال . فثلاً الوسط الحسابي بين الحد الاقصى والحد الأدنى لا يستطيع الانسان ان يتناوله من غذاء يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة ، ويقل عن حاجة المصارع ، ولكن المقدار اللازم للمصارع وسط عدل بالاضافة اليه ، وان زاد كثيراً عن حاجة الرجل العادي او الضعيف المريض ، كما ان المقدار اللازم للمريض وسط

عدل الى حالته . فالوسط العدل هو الذي يعينه العقل بالحكمة تبعاً للظروف . لذلك نعد الشجاعة ، مثلاً ، وسطاً عدلاً بين الافراط ، وهو التهور ، والتفريط ، وهو الجبن ، ونعد السخاء وسطاً عدلاً بين افراط هو التبذير وتفريط هو التقير ، ونعد العفة وسطاً عدلاً بين افراط هو الشره وتفريط هو الجمود . ثم نرى الشجاعة والسخاء والعفة تتفاوت في اوساطها بتفاوت الافراد واختلاف الظروف ، حتى ان الارملة الفقيرة التي تجود بدانتى اسخى من الغني الذي يعطي مبلغاً ضخماً هو بعض فضلة . بل ان الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي ، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه ، ذلك انه اميل لأحد الطرفين منه للآخر ، فالشجاعة اقرب للتهور منها للجبن ، والسخاء اقرب للتبذير منه للتقير ، والعفة اقرب لجمود الشهوة منها للشره ، اي انه تارة يكون اقرب للافراط ، وطوراً اقرب للتفريط .

وما يجب ملاحظته ، ان الفضيلة ، وان تكن من حيث ماهيتها وسطاً بين طرفين مرذولين ، الا انها من حيث الخير حد اقصى وقمة ، اذ ان الوسط هو ما تعينه الحكمة بعد تدبير جميع الظروف ، هو ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالاطلاق تابع لنية الفاعل لا لكمية المفعول .

واخيراً يذكر ارسطو ان كل سعادة الانسان في هذه الدنيا : لا نظرة الى ما وراء الحياة ، ولا رجاء ثواب . لقد حذر ارسطو كثيراً في الارض ، فقاتته السماء ، وقصر عن استاذة افلاطون ، فقال بشيء من المرارة والتشاؤم : « ايها الناس ، لنعمل وظيفتنا كناس ، ولنكتف بسعادة نسية » . (الاخلاق الى نيقوماخوس : مقالة اولى ، فصل حادي عشر) .

السياسة

اذا انتقلنا من الاخلاق الى السياسة فقد ارتقينا من علم ادنى الى علم اعلى ، لان الدولة هي التي تهي للافراد الاسباب المادية والادبية للحياة الفاضلة ، تحمي حياتهم وتمتعهم بالتعليم والتربية ، فيتعاونون على اكتساب الفضائل والعلوم وتحقيق انانيتهم . وهي في اداء مهمتها هذه تسترشد بالاخلاق طبعاً ، تشرعها قوانين وتحوطها بسياس من الرهبة يزيد في احترامها ؛ ولكنها تسترشد ايضاً بغير علم الاخلاق من العلوم والفنون ، كعلم الاقتصاد وتوفير الرخاء ، وكفن الحرب لصيانة الاستقلال ، وما اليها من وسائل الرقي وعوامل الحضارة . فالدولة الحكم الاعلى في المجتمع توجه جهوده الى غايته ، وتستخدم الفنون والصناعات ، والعلم الخاص بها ارفع العلوم العملية جميعاً . وعلى ذلك قدعوى السوفسطائيين ساقطة ، اذ يقولون ان الاجتماع وليد العرف او

نتيجة عقد . الحقيقة ان الاجتماع قائم على الطبيعة الانسانية النازعة الى كمالها ، وان الانسان مدني بالطبع ، فهو لا يوجد بغير الأسرة ترعاه وتؤيده الى ان يبلغ اشده . فالأسرة المجتمع الاول ، وتليها القرية ، وهي مجموع أسر تتأزر لتوفير حياة اوسع واكمل مما تستطيع الأسرة الواحدة . وإذا ما اتحدت القرى المتجاورة كوَّنت مدينة ، أي مجتمعاً تاماً ، يكفي نفسه بنفسه ويكفل جميع اغراض الحياة ، الضروري منها والكافي ، المادي منها والادبي . فني رأيه ، كما في رأي افلاطون ومعظم اليونان في عصره ، المدينة ارقى المجتمعات ، ولا يرى في الامبراطوريات سوى مجتمعات غير طبيعية تعتمد على الحرب والتجارة وتتخذها غاية لها ، فيفسد بهما المجتمع . وما الغاية الحققة الا الفضيلة في السلم والقناعة ؟

الأسرة : هي الخلية الاجتماعية . تتألف الأسرة من الزوجين والبنين والعبيد . اما الزوجان فينبهما تفاوت : الرجل اكمل عقلاً من المرأة ، فهو رأس الأسرة واهله يرجع تدبير شؤون الدولة ، ويرجع للمرأة العناية بالبنين وبالمنزل تحت اشراف الرجل : ذلك ما تريده طبيعة كل منهما ، وليس بصحيح ما قال افلاطون من ان الطبيعة جعلت المرأة مساوية للرجل وهمائها للمشاركة في الجنندية والسياسة . واما البنون فهم لوالديهم كما يدل عليه الميل الطبيعي ، وقد ظن افلاطون ان شيوعية الاطفال توسع دائرة التعاطف ، ولكنها في الحقيقة تؤدي الى انتفاء المحبة والاحترام ؛ لان الطفل الذي هو ابن الجميع ليس ابن احد . هذا الى ان تشابه الاطفال والوالدين يكشف القرابة حتماً ، فتزول الشيوعية ويعود الميل الطبيعي من جانب الوالدين نحو اولادهم . واخيراً العبيد وظيفتهم تحصيل الثروة الضرورية للأسرة والقيام على خدمتها . ذلك بان «المواطن» رجل حر حبيته الطبيعية ذكاء وشجاعة فبنى لنفسه مدينة وفرغ لسياستها وخصص حياته لخدمتها في السلم والحرب ؛ فلا يتسع وقته للعناية بشؤون معاشه وتأتي عليه كرامته ان ينزل للامعمال اليدوية يزاولها ، فيشوّه يديه وخلقته ، ويظهر بمظاهر وضعية . فكان لا بد له ممن يتكفل بذلك دونه . وقد اوجدت الطبيعة شعوباً قليلي الذكاء ، اقوياء البنية ، فقدمت له منها «آلات حية» ، اولئك هم العبيد .

ويقول ارسطو في كتاب : «السياسة» (المقال ١ فصل ٣-٧) : «فن الناس من هم احرار طبعاً ، ومنهم عبيد طبعاً ، ان شعوب الشمال الجليدي واوروبا شجعان ، لهذا لا يكدّر احد عليهم صفو حريتهم ، ولكنهم عاطلون من الذكاء والمهارة والانظمة السياسية الصالحة ، لهذا هم عاجزون عن التسلط على جيرانهم . اما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة ولكنهم خلوا من الشجاعة ولهذا هم مغلوبون ومستعبدون الى الابد . واما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين : الشجاعة والذكاء ، كما ان بلده متوسط الموقع ، لهذا هو يحفظ بالحرية ، ولو اتاحت له الوحدة لتسلط على الجميع » . اذا فالإيوناني

سيد حرّ ، والاجنبي (البربري) عبد له ، ولا يستعبد اليوناني اخاه بأي حال . هذه فكرة « الشعب المختار » ظنها ارسطو اولية كلية ضرورية . فارسطو يقبل الرق كما قبله افلاطون ، ويرفع الشعب اليوناني الى مقام السيد من سائر الشعوب . ولكنه يقول ان ابن العبد بالطبع لا يرث بالضرورة انحطاط ابيه ، فان لم يرثه لم يكن عبداً بالطبع وانفتح امامه باب العتق . وارسطو يوجب على السيد ان يحسن استخدام سلطانه على رقيقه ، وان يعامله معاملة انسانية . والمعنى الذي يؤخذ من مجموع اقواله هو ان الرقيق خادِم مدى الحياة .

اما المدينة فلها غاية عليا هي معاونة الافراد على بلوغ كالمهم العقلي والخلقي . ولها غاية ادنى هي توفير اسباب المعاش . والغاية الثانية وسيلة للاولى وخاضعة لها من حيث ان سعادة الانسان عقلية خلقية . لذلك يجب على الدولة ان تغف الاستعداد الحربي والتجارة عند الحد الملائم للغاية العليا ، وهي تفوت على الافراد هذه الغاية حتماً اذا اتحدت من دونها الحرب غاية كدنية اسبرطة ، او التجارة والملاحة كبعض مدن اخرى . اما الحرب فواضع انها وسيلة لصيانة الحق او لاسترداده ، ولا يمكن ان تكون الحالة الطبيعية للمدينة .

واما التجارة فالاصل فيها المبادلة ، مبادلة الاشياء بأشياء ، لأرضاء الحاجات الضرورية . ثم اخترع النقد وسيلة للمبادلة ورمزاً للثروة . وما لبث ان انقلب غاية يطلب لذاته ، وصار الانتاج غاية كذلك بعد ان كان وسيلة للحياة يقدر على قنر حاجاتها ! فنشأت التجارة ، وهي غير طبيعية لانها مبادلة الاشياء لا بأشياء اخرى لاغراض طبيعية ، بل بالنقد وهو اختراع غير طبيعي ، ولان هذه المبادلة تجري دون مراعاة الحد الضروري للحياة .

ومن باب اولى الربا غير طبيعي ، لانه مبادلة النقد بالنقد نفسه ، والنقد معدن لا ينتج كالحقل ولا يلد كالماشية ، فلا يصح عدلاً ان تتقاضى « فائدة » عن النقد .

فارسطو يميل اذن الى عيشة بسيطة اقرب الى الطبيعة والقناعة منها الى الاختراع والترف ، ويريد المدينة غنية بالعلم والفضيلة لا بالمال والسلطان .

المدينة : ان الأسرة والملكية صадرتان عن الطبيعة لا عن الوضع والعرف ، فالأولاهما معرض لميل الطبيعة وتغيير الدولة جميعاً ومستحيل التنفيذ .

لا شك في ان الملكية الخاصة لها مساوئ ، ولكن الملكية المشتركة والمعيشة المشتركة مصدر خلافات ايضاً ، وهما تقتلان الرغبة في العمل ، فان الانسان لا يعنى عادة بغير نفسه واهله ، ويتراكل فيما يختص بالصالح العام . ثم ان الشعور بالملكية مصدر لذة ، لانه نوع من حب الذات ، واستخدام الملكية لمساعدة الاصدقاء والمعارف ،

والضباية ، مصدر لذة وفرصة لفعل الفضيلة ، كالسخاء والعفة ، فان المعدم لا يستطيع ان يسخر . وانما تنشأ الخلافات من الملكية الخاصة لقساد الناس لا كونها خاصة ، ولو انصفوا لأشرك بعضهم بعضاً في نتائجها فعموض الذي عنده اكثر على الذي عنده اقل ، فتلقي حسات الملكية والشيوعية وتبقى في مستوى المعيشة الحسنة ، لا تعدوه الى الاثراء للاثراء .

اما الحكومة فتختلف اشكالها باختلاف الغاية التي ترمي اليها وعدد الحكام . فمن الوجهة الاولى ، الحكومات صالحة متى كانت غايتها خير المجموع ، وفاسدة متى تونخي الحكام مصالحهم الخاصة . فيخرج لنا جنسان نحتما انواع تتعين من الوجهة الثانية اي بعدد الحكام :

الحكومات الفاسدة	الحكومات الصالحة
١ - الطغيان	١ - الملكية
٢ - الاوليفركية	٢ - الارستقراطية
٣ - الديماغوجية	٣ - الديموقراطية

فالملكية حكومة الفرد الفاضل العادل . والارستقراطية حكومة الاقلية الفاضلة العادلة ، والديموقراطية حكومة الاغلبية الفقيرة ، تمتاز بالحرية والمساواة واتباع دستور . اما الطغيان فهو حكومة الفرد الظالم ، والاوليفركية حكومة الاغنياء والاعيان ، والديماغوجية حكومة العامة تنبع اهواءها المتقلبة .

الحكومة المثلى : كل واحدة من الحكومات الصالحة تقوم على مبدأ صحيح بعض الصحة لا كلها ، لذلك لا يمكن اثار احدها واعتبارها كاملة . فيجب ان نطبق هنا المبدأ الذي اعتمدته ارسطو في الاخلاق وهو ان « خير الامور الوسط » وان نجد طبقة من الشعب ، كما يقول ارسطو ، تكون مزاجاً من ضدين وسطاً بين طرفين : هذه الطبقة هي الوسطى ، ويسميا ارسطو « بوليتية » اي الدستورية ، وهي مؤلفة من اصحاب الثروة العقارية المتوسطة يعيشون من عملهم ولا يملكون فراغاً من الوقت ، فلا يعقدون الا الجلسات الضرورية ويخضعون للدستور . فحكومتهم مزاج من الاوليفركية والديموقراطية ، مع ميل الى هذه . وكلما كثر عددهم استطاعوا مقاومة الاحزاب المتطرفة وصيانة الدستور . ولا خوف ان يتحد خصومهم عليهم ، فانهم لما كانوا وسطاً ، كانت المسافة بينهم وبين كل ضد اقرب منها بين ضد وآخر ، لذلك يثق بهم كل فريق اكثر مما يثق باضداده . ومع كل ذلك فان ارسطو يقرر ان الحكومة لشعب ما يجب ان تقوم على اعتبار طبيعة هذا الشعب ، فهو لا يبنى دولة نظرية ، ولكنه يستخدم طائفة كبيرة من الملاحظات والتجارب لتعيين الشروط الكفيلة بتحقيق الغاية من الاجتماع .

بعد ارسطو ظهرت في اثينا مدرستان متعاصرتان متعارضتان، هما المدرسة الابيقورية والمدرسة الرواقية، عنيتهما خصوصاً بالاخلاق . تقول الابيقورية بكثرة الموجودات وتدعها لفعل الصدقة دون رابطة ولا قانون . وتضع السعادة في اللذة وتجعل قانون الاخلاق المنفعة الذاتية ، وتقضي الآلهة خارج العالم وتنكر دعاءهم . فهي مدرسة مادية .

اما الرواقية فتقول بوحدة الوجود وبقانون ضروري او عقل كلي منبث في الوجود ، وتلتزم اساس الاخلاق في حرية الارادة وتعين لها قانوناً هو الواجب ، واجب المطابقة بين الارادة الفردية والارادة الكلية ، وتضع السعادة في الواجب وعبادة العقل الكلي ، فهي مدرسة عقلية على الرغم من ماديتها ، ومدرسة فضيلة وشجاعة .

ثم انحصر العمل الفلسفي في شرح ابحاث المتقدمين وتلويح للمخصات ، ولكنه كان عملاً قوياً ساهمت فيه شعوب البحر المتوسط ، اذ كانت الثقافة اليونانية قد سادت بينهم وغلبت ثقافتهم .

وفي مقدمة المراكز العلمية الجديدة مدينة الاسكندرية . وكان بالاسكندرية جالية يهودية تأدبت بالادب اليوناني حتى نسيت العبرية ، ولم تكن تقرأ التوراة الا في ترجمتها اليونانية .

الافلاطونية الجديدة

بعد وفاة افلاطون اخذ اتباعه يحاولون وضع فلسفة دينية او دين مفسف . فالافلاطونية الجديدة مذهب قام على اصول افلاطونية وتمثل عناصر من جميع المذاهب ، فلسفية ودينية ، يونانية وشرقية ، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة ، غير ان رجالها حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليوناني خالصاً ، اي بالعقلية العلمية التي تنظر الى الوجود كأنه هندسة كبرى ، فتستبعد منه ، بقدر المستطاع ، الممكن والحادث ، وتخفضه للضرورة . وبذا يعارضون الديانات جميعاً ، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها ، ويعارضون افلاطون نفسه في تصويره الصانع يتدخل بتدخل شخصياً طوعاً لخيريته ، وينظم العالم وفقاً للمثل-، فيتوخى غايات ، ويخلق الزمان . والافلاطونية الجديدة سورية اسكندرية اثينية .

ويعتبر امونيوس ساكاس (١٧٥-٢٥٠ م) ابرز افلاطوني الاسكندرية ، ولد بن ابوين مسيحيين ، ونشأ مسيحياً . كان حاكماً (وهذا معنى لفظ ساكاس المضاف الى اسمه) ، فلما تفلسف ارتد عن المسيحية .

لم يدون آراؤه ، ويقال انه كان يحاول التوفيق بين افلاطون وارسطو ، في اهم النقط اكثرها ضرورة : وهي : الله ، والعالم ، والنفس . ومن ابرز تلاميذه افلوطين .

أفلوطين

٢٠٥ - ٢٧٠ م

حياله :

ولد في ليقيوبوليس من أعمال مصر الوسطى حيث تعلم أولاً القراءة والكتابة والحساب والنحو . وفي الثامنة والعشرين قصد إلى الاسكندرية ، فقادته صديق إلى أمونيوس ولزمه إحدى عشرة سنة . ثم أراد أن يقف على الأفكار الفارسية والهندية ، فالتحق بالجيش الروماني المجرد على فارس ، ولكن هذا الجيش ، بعد أن طرد الفرس من سوريا ، انهمز في العراق ، فلبجأ أفلوطين إلى انطاكية ، ثم رحل إلى روما وهو في الأربعين ، وأقام بها حتى وفاته . وكان مجلسه بها حافلاً بالعلماء وكبار رجال المدينة ، حتى تتلمذ له الامبراطور وزوجته .

ولم يشرع في الكتابة إلا حوالي الخمسين ، لما ألحَّ عليه تلاميذه ورأى هو بعض تلاميذ أمونيوس قد تخللوا من عهدهم ونشروا آراءهم . كان يكتب أو يملي على عجل رسائل متفاوتة الطول هي صورة لتعليمه للشقوي . وكان تعليمه شرحاً على نص لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما ، أو جواباً عن سؤال ، أو ردّاً على اعتراض . فليست رسائله عرضاً منظماً للمذهب ، لذلك جاءت كل رسالة عبارة عن مجمل المذهب منظور إليه من وجهة خاصة ، وكانت هذه الطريقة مألوفة وقتئذ . وكان الموضوع الرئيسي النجاة : نجاة النفس من سجنها المادي وانطلاقها من عالم الظواهر إلى موطئها الأصلي .

وبعد وفاته جمع تلميذه فرفوريوس الرسائل وكانت أربعاً وخمسين ، وقدم لها بترجمة لحياة أفلوطين ووزعها على ستة أقسام ، في كل قسم تسع رسائل ، فسميت « بالتساعيات » جمع في كل تساعية الرسائل التي تعالج نفس الموضوع . فالتساعية الأولى خاصة بالإنسان ، والثانية والثالثة بالعالم المحسوس ، والرابعة بالنفس ، والخامسة بالعقل ، والسادسة بالوجود الدائم أو العالم العلوي . وقد بقيت جميعاً .

فلسفته : الوحدة متحققة في كل شيء :

إذا نظرنا في الموجودات رأينا أنها ما هي بالوحدة : ففلا البيت والسقينة لا يوجدان إن لم يكونا حاصلين على الوحدة ، وكذلك الحال في النبات والحیوان ، كل منها جسم واحد ، فإذا تجزأ فقد الوجود الذي كان له ، وصار إلى موجودات أخرى

كل منها موجود واحد . توجد الصحة حين توجد وحدة التنسيق ، ويوجد الجلال حين تجمع الوحدة بين الاجزاء . والمقدار المتصل حالما يقسم فيعدم صفة الوحدة ويتغير وجوده . والنفس هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام ، فترد الكل الى الوحدة . وما يقال عن الوجود الجزئي يقال عن العالم في جملة : ان علة النظام فيه نفس كلية ، ولكنها اكثر وحدة من النفوس الجزئية . فان كل موجود انما هو واحد بقدر ما يحتمله وجوده : كلما قل وجوده قلت وحدته ، وكلما زاد زادت وحدته .

على ان النفس بالاطلاق متكررة ، فيها قوى عدة ، قوى الاستدلال والاشتهاء والادراك مجموعة في وحدة . فالنفس ، وهي موجود واحد ، وهي التي تدخل الوحدة في الموجودات ، ليست عين الوحدة ولكنها تشارك في الوحدة ، اي انها تقلبها من فعل موجود آخر . هذا الموجود اشد وحدة من النفس الكلية . هو العقل الكلبي المخاوي في ذاته جميع مثل الموجودات . ان المقولات مترابطة متضامنة . ، وتقضي عقلاً كلياً يحويها ويدرك ترابطها ، ولكنه ليس الحد الاول ، فانه موجود عاقل ، ولا يخلو موضوع نقله ان يكون اما هو نفسه ، فيكون مزدوجاً لا بسيطاً ، او مغايراً له ، فيكون الموضوع اعلى منه سابقاً عليه . فترتقي الى الواحد بالذات ، وقد تدرجنا في الوحدة من البعيد الى الاقرب فالاقرب .

هذا الحد الاول يجب ان نتأمله بالعقل الصرف . فاما قبل العقل الكلبي ، فهو ليس عقلاً ، فان العقل موجود معين ؛ والحد الاول متقدم على كل موجود ، فهو برئ من كل صورة ، حتى الصورة المعقولة ، اذ انه لما كانت طبيعة الواحد مولدة لكل ، فهي ليست شيئاً مما تلد ، واذا كنا نقول انه علة ، فعني ذلك اننا حاصلون على شيء منه ، بينما هو باق في ذاته ، وليس شيئاً من الاشياء التي هو عليها . فيجب ان ننفي عنه فعل التعقل والفهم ، تعقل ذاته وسائر الاشياء . وهكذا وصل افلوطين الى مبدأ اول عاقل من المقولات ومن التعقل (اذ ان في التعقل انقسام : العقل الذي يعقل والموضوع المعقول) كي يكون بسيطاً تام البساطة . وهو يفهم البساطة فهماً رياضياً ، ويتصور الوجود الاول كما تتصور النقطة الرياضية .

فيفس العالم عن الواحد : ان الواحد غير متحرك ، اذ ليس خارجه حد يتحرك اليه . فاذا جاء شيء بعده ، فلا يحكي الشيء الى الوجود الا اذا كان الواحد متجهاً الى ذاته ابداً . ويجب القول ان ما يأتي من الواحد يأتي منه دون حركة ، دون ميل ، دون ارادة .

وماذا نتصور حوله اذا كان ساكناً ؟ نتصور اشعاعاً آتياً منه وهو ساكن ، كما يتولد من الشمس الضوء الساطع المحيط بها وهي ساكنة دائماً . على ان كل موجود ،

ما دام في الوجود ، يحدث بالضرورة حوله ، من ذات ماهيته ، شيئاً يتجه الى خارج ويتعلق بقدرته الراهنة ، هذا الشيء بمثابة صورة الموجود الحادث منه ، فثلاً النار تولد الحرارة ، ولا يحفظ الثلج بكل برودته ، والمشمومات خاصة شاهد على ذلك ؛ فما دامت موجودة انتشرت منها رائحة هي شيء حقيقي يستمتع بها كل الجيرة .

يضاف الى ما تقدم ان كل موجود يصل الى كماله يلد ، واذن فالموجود الكامل دائماً يلد دائماً ، يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً ادني منه ، ولكنه الاعظم بعده . هذا الاعظم بعده هو العقل الكلبي الذي هو كلمة الواحد وفعله وصورته . ولكن الواحد ليس عقلاً ، فكيف يلد العقل ؟ ذلك بانه يرى باتجاهه الى ذاته ، وهذه الرؤية هي العقل (الكلبي) . هذا العقل الكلبي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدى . ولكن وحدة هذا العقل ليست وحدة الواحد الاول : لان هذا العقل يعقل ومن عقله تفيض النفس الكلية التي هي صورته ، فهي تنظر صوبه ، كما ينظر العقل الكلبي صوب الواحد : كل موجود مولود يشترك الى الموجود الذي ولده ويحبه ، فالتنفس الكلية متحدة بالعقل الكلبي . وحين تنظر اليه يفيض منها موجودات ادني منها : الكواكب الالهية في السماء ووضعت فيها النظام ، ونفوس البشر والاجسام ، والحوانات ، والمادة آخر مراتب الوجود (فهي ابعد ما يكون عن النفس الكلية ، فهي اصل الشر ، اذ الشر معناه الابتعاد عن المصدر) .

النفس البشرية : هي فيض من النفس الكلية ، واتصال النفس البشرية بالجسم اصل نقائصها وشروها . انها في البدن كما في سجن ، تتألم وتشقى ، النفس البشرية تلقي في بدنها الشر والالم . انها تعيش في الحزن والشهوة والخوف ، وفي كل الشرور . البدن لها سجن وقبر ، والعالم كهف ومغارة ، (التساعية الرابعة ٨ ، ٣) . فيجب ان تكون غايتها الخلاص منه والعودة الى الاول الواحد . والسبيل الى تحقيق هذا الاتحاد بالواحد لا يكون عن طريق فاد ، بل بواسطة الزهد والتأمل . بازهد تنصرف النفس عن كل محسوس ، وبالتأمل تكتشف النفس وحدتها مع النفس الكلية . ، ثم مع العقل الكلبي واخيراً مع الواحد . فترى انها عن الواحد صلدت ، وان الواحد مائل فيها . واذا ما بلغت حالة الوجد ترى انها الواحد نفسه (اي تلاشت فيه) . فالفلسفة هي وسيلة للنفس في صعودها الى الواحد والاتحاد به . هذا الاتحاد هو الغبطة العظمى ، وهو حال انجذاب تفقد فيها النفس كل شعور بذاتها وتستغرق في الواحد الاول . هذه الحال ممكنة في الحياة العاجلة ولكن لا يذوقها الا القليل ولا يذوقها الا نادراً . ويقول فرغوريوس : ان افلوطين جذب اربع مرات (نقلًا عن افلوطين) .

بعد افلاطون

تفلسف على طريقة افلاطون تلميذه فورفوريوس السوري صاحب كتاب « المدخل الى مقولات ارسطو » (المعروف باسمه اليوناني ايساغوجي، عند العرب). ثم لم يشتغل المهتمون بالفلسفة الا بتحرير الملخصات وشرح كتب افلاطون وارسطو. وكان العالم القديم قد شاخ وهرم، فشاخت معه الفلسفة اليونانية بحيث ان الامبراطور يوستينيان لما اخلق مدارس الفلسفة في اثينا سنة ٥٢٩ م لم يفعل الا ان يجعل موتها. ولكن نقل هذا التراث الى السريانية والعربية، ثم ترجمت الكتب العربية الى اللاتينية فساهمت في نقل التراث القديم الى اوروبا.

القسم الثاني

انتشار الثقافة اليونانية

وترجمة التراث اليوناني الى العربية

كانت فتح الاسكندر المقدوني لكثير من بلاد آسيا وافريقية سبباً كبيراً من اسباب انتشار الثقافة اليونانية في الشرق . فقد كانت مملكته بلاد اليونان ومقدونية في اوروبا ، ومصر وليبيا في افريقية ، وسوريا وفلسطين والعراق وما اليه ، وبلاد فارس وتركستان وافغانستان ، وقسماً من بلاد الهند في آسيا .

وكان من سياسته التقريب بين هذه البلاد المفتوحة وبلاد الاغريق ومزج الجنس الاغريقي باجناس آسيا وافريقية في الحضارة والعارة ونظم الحكم والثقافة . ولهذا كان يحث اليونانيين على سكى هذه البلاد ومخالطة اهلها . وكان ينظم مدنها تنظيماً يونانياً ويشجع الادباء والكتاب والعلماء على نشر ادبهم وعلمهم . فكان من ذلك ، ومن الولاة اليونانيين الذين ورثوا الحكم من الاسكندر في الممالك الشرقية ، ان انتشرت الحضارة اليونانية ، والثقافة اليونانية من عهد الاسكندر . وكانت البلاد التي بين دجلة والفرات تغلب عليها الثقافة الاغريقية . وظلت هذه الثقافة تنمو وتزدهر حتى بعد ان انسحب الجيش اليوناني من هذه الاقطار . واشتهرت في الشرق قبل الاسلام الى ما بعده مدن كثيرة كانت مركزاً للثقافة اليونانية ، من اشهرها الاسكندرية ، الرها ونصيبين ، جنديسابور ، حران .

المدارس

الاسكندرية : بعد موت الاسكندر اخذ اليونانيون الراجون تحت النير المقدوني يزعمون الى التحرر ويضطهدون كل من له علاقة بمقدونية . ومن جملة الذين اضطهدوا لهذا السبب اساتذة مدرسة اثينا التي انشأها ارسطو — وقد اخلت عليهم نزعهم المقدونية — فلهجأوا الى الاسكندرية حيث انشأوا مدرسة امنست استمرار التقليد المشائي وظلت قائمة حتى فتح العرب لمصر . وبجانب الفلسفة اليونانية كان في الاسكندرية

رواسب لثراث مصر القديم وتيارات دينية شرقية عديدة . ولكن اصبحت اللغة اليونانية لغة العلم ، واصبح الفكر اليوناني منهل كل تنقيف ، ذاك الفكر الذي امتزج بكل تراث الشرق الديني والعلمي والخرافي ، وكون ما يسمى بالثقافة الهلينية .

فكانت اللغة اليونانية هي السائدة في الاسكندرية ، حتى ان يهود تلك المدينة كانوا يقرأون التوراة في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية (١) . وفيلون ، اشهر علماء اليهود ، لم يكن يعرف العبرية ، فقرأ التوراة باليونانية وشرحها بهذه اللغة ، قاصداً الى ان يبين لليونان ان في التوراة فلسفة اقدم واسمى من فلسفتهم .

وتفتحت المسيحية للفلسفة اليونانية على يد كليمان الاسكندري (١٤٥ - ٢٢٥ م) ثم على يد اوريجان (١٨٤ - ٢٥٣ م) كلاهما علم في الاسكندرية مدافعاً عن المسيحية وكلاهما تأثر بالثقافة اليونانية وكان يكتب باللغة اليونانية .

وتأسست في الاسكندرية مدرسة فلسفية تنزع الى الافلاطونية الجديدة . اسسها امونيوس الحال (١٧٥ - ٢٥٠ م) وتعلم فيها ، على يد المؤسس ، افلوطين اكبر مجيدي الافلاطونية .

وجدت نزعة اخرى ، مع انتشار الدين المسيحي ، هي التوفيق بين الثقافة اليونانية والمسيحية ، يمثلها خاصة يحيى النحوي ، ثم تلميذه اصطفن الاسكندري (٢) .

وقد اتصل المسلمون بمدرسة الاسكندرية في العهد الاموي ، فترى خالد بن يزيد ابن معاوية يترجم له بعض الكتب « اصطفن » الملقب بالاسكندراني . اما في العصر العباسي فليس هناك ذكر لاتصال الخلفاء العباسيين بمدرسة الاسكندرية وذلك لبعدها عن بغداد ، مركز الخلافة ، ولليل هذه المدرسة الى الزهد ، وضعف النشاط العلمي فيها .

مدرسة الرها ونصيبين : تأسست مدرسة انطاكية (٣) عام ٢٧٠ ميلادية ، وكانت

(١) هي اقدم الترجما واشهرها . قام بها في القرن الثالث قبل الميلاد ، تلبية لدعوة بطليموس فيلادلف ، اثنان وسبعون عالماً من يهود مصر . وهذا المدد هو اصل التسمية .

(٢) يوحنا النحوي هو يوحنا فيلوبون المصري الاسكندراني ، او يحيى النحوي ، كما يدعوه العرب . عاش في النصف الاول من القرن السادس الميلادي ، فلم يشهد فتح العرب للاسكندرية . اما اصطفن فهو تلميذ يحيى النحوي ، ثم كان استاذاً في مدرسة الاسكندرية ، تنكر لكثير من تعاليم الافلاطونية الحديثة ليقرب بين افلاطون والمسيحية ، ويوفق بين الفلسفة والدين .

(٣) انطاكية : (Antioche) مدينة حل سافة مئة كيلومتر غربي حلب ، اسسها انطيقوس عام ٣٠٠ ثلثة قبل الميلاد ، فاصبحت ثالث مدينة مهمة في الامبراطورية الرومانية ، وكانت من اول المدن التي اعتنقت المسيحية .

الرها (Edesse, Orfa) يقال ان مؤسسها نمرود (حوالي ٢٢٠٠ سنة قبل الميلاد) ، تقع في الشمال الغربي للعراق ، اعتنقت المسيحية في عهد مبكر ، ويقال انه كان يوجد فيها ما يقرب من ٣٠٠ صومعة ودير للرهبان السجيين . احتلها العرب سنة ٦٥٩ م عندما فتحوا العراق .

نصيبين (Nisibis) مدينة في الشمال الغربي الموصل (في الجزيرة) يقال ان نمرود قد اسسها .

مدرسة لاهوتية يغلب عليها طابع الفلسفة الأفلاطونية . ومن أشهر اعلامها يوحنا فم الذهب (المتوفي عام ٤٠٧ م) . كان اساتذتها يدافعون عن الدين بادلّة فلسفية ، مستخدمين اللغة اليونانية . غير ان احد المؤلفين السريان ، ويدعى بروبا (Probus) عاش في النصف الاول من القرن الخامس ، نقل الى السريانية «كتاب العبارة من منطق ارسطو» و «كتاب القياس» ، ووضع شرحاً لها . وهذا اول نقل الى السريانية وصلت اليها مخطوطاته .

ولما ظهرت البدعة النسطورية انتقل عدد كبير من اساتذة مدرسة انطاكية الى مدرسة الرها لنشر عقيدتهم (١) . انشأ الفرس مدرسة الرها عام ٣٦٣ وفرضوا فيها التعليم باليونانية . فدرس فيها منطق ارسطو ، وايساغوجي فرفوريوس . ولكن لما تسربت البدعة النسطورية الى مدرسة الرها بدأ الاساتذة ينقلون الى السريانية ما يعلمون . ولكن في عام ٤٧١ لما ولي قورا (Cyrus) اسقفاً على الرها جدد في محاربة النسطورية وطلب من الامبراطور زينون اغلاق المدرسة ، فأمر باغلاقها عام ٤٨٩ . فتوجه بعض الاساتذة والطلاب الى نصيبين ، حيث عهد اسقف المدينة النسطوري (برصوما) الى احد هؤلاء الاساتذة ويدعى نرسي ، وانشأ مدرسة في نصيبين . فازدهرت هذه المدرسة ، حتى ان عدداً تلامذتها بلغ نحو ٨٠٠ في اواخر القرن السادس . ولم تنحط هذه المدرسة الا ابتداء من القرن السابع بعد ان تأسست مدرسة بغداد .

مدرسة بغداد : يذكر ابن ابي اصيبعة نقلاً عن الفارابي : «انتقل التعليم من

(١) اهم البعث في المسيحية : ١ - بدعة اريوس (٢٥٦-٣٣٦) اعتبر بنو المسيح من طريق الفوضى الاثري ، واعتبر طيعة المسيح من طيعة الله . ولكن شبه اريوس صدور الابن عن الاب بصدور المخلوق عن الملة . لذلك قام انصاره بمحاربين هذا الرأي ، مثبطين بالبراهين الفلسفية ان المخلوق بعد الملة ، فيصح رأي اريوس شعباً لألوية المسيح . ب - بدعة نسطوريوس (٣٨٠-٤٤٠ م) علم ان الغدراء مريم هي ام المسيح الانسان ، لا ام الله ، اي ام جسده وروحه ونفسه ، وان المسيح لم يكن ، عند ولادته ، الا انساناً أصبح إلهاً بعد ان حلت الكلمة في جسده الانساني . وقد رشق بالخرمان جميع افسس (٤٣١ م) تلميذ نسطوريوس هذا ، وأكد ان المسيح شخص اجتمعت فيه الطيختان الالهية والانسانية . ولما رفض اتباع نسطوريوس الرجوع عن تعاليمهم انشقوا عن الكنيسة الكاثوليكية واسوا كنيسة مستقلة عرفت بالكنيسة الشرقية ، لان اتباعها كانوا منتشرين في القسم الشرقي من الامبراطورية البيزنطية وفي بلاد فارس . ج - البدعة اليقونية (نسبة الى يعقوب السروجي ، مطران الرها عام ٥٤١ م) القائلة بان في المسيح طبيعة واحدة هي الطيعة الالهية . وكان قد رشق بالخرمان مجمع خلقيدونية هذه البدعة عام ٤٤٨ م التي نشرها اوتريخس حينئذ (٣٧٩-٤٥٤) ولكن يعقوب السروجي جمع فيها بعد اتباعها . ولم يهاجر اليمانية الاراضي التي كانت تسيطر عليها الدولة البيزنطية كما فعل النسطورية .

وبعد انفصال النسطورية واليمانية عن الكنيسة اليونانية البيزنطية اكتفوا ببلغتهم القوية ، السريانية ، في كتاباتهم وطقوسهم . فكان ذلك من اهم العوامل التي ساعدت على نقل الفلسفة البيزنطية الى اللغة السريانية وتقوية الحركة الفكرية التي نشطت نشاطاً منقطع النظير في المرحلة الممتدة بين هذا الانفصال وظهور الاسلام . واهم السريان ايضاً بالعلوم : طب ، رياضيات ، كيمياء وعلم فلك . - وكان النسطورية يميلون الى مذهب الافلاطونية الحديثة والتزعة الصوفية .

الاسكندرية الى انطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، حتى ان يـ معلم واحد ، فتعلم منه رجلاً ، وخرجاً معها الكتب . فكان احدهما من اهل حران والآخر من اهل مرو (١) .
فاما الذي من اهل مرو فتعلم منه رجلاً : احدهما ابراهيم الروزي والآخر يوحنا ابن حيلان (وقال الفارابي انه تعلم من يوحنا بن حيلان الى آخر كتاب البرهان) .
وتعلم من الحراني : اسرائيل الاسقف ، وقويـ (الذي ارتحل الى بغداد في خلافة المعتضد : ٨٩٢ - ٩٠٢ م) فتشاغل اسرائيل بالدين ، واخذ قويـ في التعليم .
واما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل ايضاً بدينه . وانحدر ابراهيم الروزي الى بغداد ، فاقام فيها .

وتعلم من الروزي متى بن يونان (هو ابو بشر متى ، وكان نسطورياً) .
قد تمثلت مدرسة بغداد في اشخاص ، لا في معاهد تعلم ، اشخاص كانوا يتلقون العلم لاحقاً عن سابق ، ويعتفون بالرئاسة لابريهم علماً ، وينصرفون الى النقل والتفسير والتأليف .

بجانب هذه المدارس التي غلب عليها الطابع الديني والفلسفي ، قامت مدارس تخصصت في العلوم لاسيما الطب والفلك والتنجيم والرياضيات ، نذكر منها :

مدرسة جنديسابور : وهي مدينة في خوزستان بناها سابور الاول (٢٤١ - ٢٧٢ م) الساساني ليأوي فيها اسرى الروم ، الامر الذي جعل العلم اليوناني ينتشر فيها . ثم شيد فيها كسرى انوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) بمارستان (مستشفى) حيث كان يدرس الطب ويعالج المرضى . واول من بدأ بتعليم الطب اطباء يونانيون ، ثم انضم اليهم اطباء من الهند . ثم اصبح اشهر اساتذتها من النساطرة واصبح التعليم بالسريانية . وقد استولى العرب على هذه المدينة عام ٧٣٨ م ولكن المدرسة ظلت تؤدي عملها حتى العهد العباسي . وقد اشتهر حينئذ آل بنخيشوع (٢) فاستقدمهم الخلفاء وانجدهم اطباء لهم

(١) كانت مرو عاصمة خراسان .

(٢) قال ابن ابي اصيبعة : « متى بنخيشوع عبد المسيح ، لان في اللغة السريانية البخت البه » (وفي الفارسية البخت معناها الخط والصد) .

آل بنخيشوع نساطرة ، اشتهر منهم في الطب في مصر العباسي : أ - جورجيس بن بنخيشوع ، طبيب المنصور ، استفدته الخليفة من جنديسابور حيث كان على رأس البهارستان . لما مرض المنصور بالحمى اشاروا عليه بجورجيس ، فجاها ومنه تلميذه عيسى بن شهلان . وبعد ما نجح في تطبيق المنصور وتقدم في السن استأذن الخليفة في العودة الى بلده (عام ٧٦٩ م) وترك تلميذه طبيباً عند الخليفة . لجورجيس مؤلف في الطب ترجمه حنين بن اسحق من السرياني الى العربي . ب - بنخيشوع بن جورجيس السابق : طبيب الرشيد ، استفدته الخليفة من جنديسابور ليماجه من الصداع وذلك عام ١٧١ هـ / ٧٨٧ م . ولما مات اوصى الخليفة بابنه . ج - جبرائيل بن بنخيشوع الذي اصبح طبيب الخليفة المأمون ، هـ - بنخيشوع بن جبرائيل طبيب الواثق والمتوكل . يقول ابن ابي اصيبعة : « ونقل حنين بن اسحق لبخيشوع بن جبرائيل كتباً كثيرة من كتب جالينوس الى اللغة السريانية والعربية » .

وتعاونوا بهم لتعليم الطب في بغداد. واشتهر أيضاً في الطب في هذه المدرسة يوحنا بن ماسويه (المتوفي عام ٢٤٢ هـ ٨٥٧ م) (١).

مدرسة حران : مدينة في الجزيرة (٢) لقد سكن ، في عهد الاسكندر ، كثير من المقدونيين هذا الجزء الشمالي للعراق ، وكان من اثر ذلك في حران ان الآلهة المعبودة عند الحمرانيين اتخذت اسماء يونانية .

وفي اولى عهد النصرانية كان شمالي العراق ومنه حران يسكنه السريان ويكثر من المقدونيين والاغريقين والارمن والعرب . ولما قويت المسيحية واصبحت دين الرومانيين الرسمي ، حاولوا ان يضغطوا على الحمرانيين ليتنصروا ، فلم ينجحوا . ومن اجل ذلك كان رجال الكنيسة يطلقون على حران مدينة الوثنيين « هيلينوبوليس » . وظلت حران يهرب اليها الذين لم يشاءوا ان يدخلوا في النصرانية من اليونانيين وغيرهم . ويظهر ان دينهم كان مزيجاً من الديانات البابلية واليونانية القديمة والافلاطونية الحديثة ، عرف بعد ذلك بدين الصابئة في عهد المأمون ، تسموا بهذا الاسم لينجوا من القتل (٣) .

(١) يوحنا بن ماسويه (٢٤٢ هـ - ٨٥٧ م) طبيب ماهر ، هاجر من جنديسابور الى بغداد ، وطلب منه الرشيد ترجمة الكتب القديمة التي كانت قد جمعت من البلاد التي فتحها العرب . علم الرشيد والامير والمأمون الذي عينه رئيساً لبيت الحكمة عام ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م ، وتطلبه حين بن اصرح عليه . اكثر تأليف ابن ماسويه في الطب ، ويذكر له كتب في البرهان (المنطق) وكان يوحنا مسيحياً سريانياً .

(٢) حران مدينة في الجزيرة شمالي العراق ، تقع بين الرها وراس العين ، وهي مدينة قديمة .

(٣) يروي ابن النديم في « الفهرست » : « ان المأمون اجتاز في آخر ايامه ديار مصر ، يريد بلاد الروم للغزو ، فلقاه الناس يدعون له ، وفهم جماعة من الحمرانيين (الحمرانيون) ، وكان زعيم اذ ذاك ليس الاقية ، وشورهم طويلة بفرات ... فانكر المأمون زعيم ، وقال لهم من انتم من الامة ؟ فقالوا : نحن الحمرانية . فقال : انصاري انتم ؟ قالوا : لا . قال : فبيد انتم ؟ قالوا : لا . قال : فحيوس انتم ؟ قالوا : لا . قال لهم : افلكم كتاب ام نبي ؟ فنجسوا في القول . فقال لهم : فانتم اذا الزنافة ، عبدة الأوثان ، واحصاب الرأس في ايام الرشيد والذي . وانتم حلال دماؤكم ، لا ذمة لكم . فقالوا : نحن نوادي الجزيرة . فقال لهم : اما تؤخذ الجزيرة من اهل الاديان الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه ، ولم كتاب وصالحه المسلمين عن ذلك ، فانتهم ليس من هؤلاء ولا من هؤلاء ، فانتصاروا الآن احمد اميرين : اما ان تتصلوا دين الاسلام او ديناً من الاديان التي ذكرها الله في كتابه ، والا تطفلكم من آخركم . فاني قد اقرتكم ان ارجع من سفرتي هذه ، فان انتم دخلتم في الاسلام او في دين من هذه الاديان التي ذكرها الله في كتابه ، والا امرت بقتلكم واستئصال شأنتكم . - ورحل المأمون يريد بله الروم . فغيروا زعيم ، وحلقوا شعورهم ، وتركوا ليس الاقية ، وتنصر كثير منهم ، ولبسوا زناير ، واسلم منهم طائفة ، وبني منهم شرمة يحلم ، وجعلوا يجالون ويضطربون حتى انتدب لهم شيخ من اهل حران فقيه ، فقال لهم : قد وجدت لكم شيئاً تنجون به وتسلمون من القتل . فصلوا اليه مالا عظيماً من بيت مالهم ، اسدثوه منذ ايام الرشيد الى هذه الثاية ، واعدهو قنائب . وانا اشرح لك ، ايها الله ، السبب في ذلك . فقال لهم : اذا بيع المأمون من سفره ، فقالوا له : نحن الصابئون . فهذا اسم دين قد ذكره الله قبل اسمه في القرآن . فانتحلوا ، فانتهم تنجون به . وقضى ان المأمون توفي في سفرته تلك بالهندون . وانتحلوا هذا الاسم منذ ذلك الوقت ، لانه لم يكن بحران وثناً فيها قوم يسمون بالصابئة . فلما اتصل بهم وفاة المأمون ارتد اكثر من كان تنصر منهم ، ورجع الى الحمرانية ، وطلوا شعورهم حسب ما كانوا عليه قبل مرور المأمون بهم ، حل انهم صابئون ، ومنهم

وكانت لغة الحرائين السريانية وكانوا يعنون بالفلك والرياضيات ، يدفعهم الى ذلك اجلالهم الديني للكواكب . واهم ما اعتقدوا به : وجود اله هو رب الارباب ، ووجود ارواح اتخذت لها الكواكب هياكل ، سيما السيارة منها وهي زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر . وهي ارباب يتخذها البشر وسطاء لدى الله . والتوسل الى الله بواسطة الارواح افضل من التوسل بواسطة بشر انبياء . لذلك عظموا الكواكب واقاموا لها اعياداً وهياكل ، وقدموا لها قربان حيوانية وحيواناً بشرية . لذلك برعوا في علم الفلك والمهندسة اذ انهم كانوا يقيمون الهياكل على اشكال هندسية معينة . وقد اسهمت حران اسهاماً واسعاً خصباً في الحركة الفكرية والعلمية خصوصاً عند العرب . وكان لبعض علمائها الفضل في ترجمة الآثار اليونانية الى العربية ، نذكر منهم ثابت بن قرة (٢٢١/٥٢٨٨ - ٨٢٦ - ٩٠١ م) ، وابن سنان الطبيب العالم بالظواهر الجوية ، واسرة هلال ، ومنهم هلال بن ابراهيم الطبيب ، والبتاني المشهور برصد الكواكب وعلم الهندسة ، وابو جعفر الخازن الرياضي .

• • •

فهكذا كان للبلاد التي سيفتحها الاسلام ، فيما بعد ، ثقافات متنوعة ، منها اليونانية والفارسية والهندية . وكانت هناك مدارس تحافظ على هذه الثقافات وتعلمها . كما وان لغات عديدة كانت منتشرة في هذه البلاد ، اهمها اليونانية والفارسية والسريانية ، وكان قد ترجم من التراث اليوناني القديم قدر كبير الى السريانية والفارسية . وهذه الشعوب التي دخلت تحت الحكم الاسلامي ، حافظت على نشاطها الفكري ، واستمرت مدارسها في العمل . غاية ما في الامر اخذوا ينقلون الى لغة الفاتحين (اللغة العربية) هذا التراث القديم الغني المتنوع النواحي . فاعتمد عليه مفكرو الاسلام واستخدموه في تكوين علومهم وفلسفتهم .

ونستعرض الآن اهم ما ترجم من هذا التراث ، ومن قام بهذا العمل ، وماذا كانت البواعث عليه ، والى اي مدى وفقوا في ترجمتهم .

الترجمات

الترجمات السريانية :

لم يكن السريان بحاجة ، في بدء الامر ، الى ترجمة الآثار اليونانية الى لغتهم لان اليونانية كانت شائعة في مدارسهم وبين المثقفين منهم . ولكن عندما تزايد اثر فارس

المسلمين من ليس الاقية ، لانه من ليس اصحاب السلطان ، ومن اسلم منهم لم يمكنه الارتداد خوفاً من ان يقتل . فاقاموا مشترين بالاسلام . فكانوا يتزوجون بنساء حرائيات ، ويجعلون الولد الذكر مسلماً ولائياً حرنانية (الفهرست ص ٤٤٥ و ٤٤٦) .
وصابئة حران اذن غير الصابئة الذين ذكرهم القرآن .

في البلاد السريانية اخذ التأثير اليوناني في التضاؤل، فشرع اساتذة المدارس السريانية بضرورة نقل الكتب اليونانية الى لغتهم .

بدأت هذه الحركة في مدينة الرها في منتصف القرن الخامس ، فثلاً ترجم «فروبا» كتاب « العبارة » والمقالات السبع الاولى من كتاب « التحليلات الاولى » لارسطو . وفي نصيبين ألف بولس النصيبيني (١) كتاباً في منطق ارسطو . وإذا رجع النساطرة في هذا العهد الى الكتب اليونانية فكان ذلك للبحث عن اساس منطقية يدعون بها منازعاتهم اللاهوتية . ثم من اوائل القرن السادس الى ما بعد الفتح الاسلامي نجد غزارة الانتاج العلمي والفلسفي عند النساطرة . وبرز اسم في هذه الفترة اسم « سرجيوس الراسعي » (+ ٥٣٦ م) ، كان كاهناً نسطورياً ، ورئيساً لاطباء رأس العين في شمالي الجزيرة ، وفيلسوفاً وعالمًا ومؤرخاً . ترجم الى السريانية « ايساغوجي » لافروفوريوس ، « مقالات في النفس » منسوبة الى ارسطو ، كما وانه شرح بالسريانية كتاب « المقولات » لارسطو ، وله عدة رسائل ومؤلفات علمية في الطب والتاريخ الخ .

واخيراً لما اضطهد الامبراطور يوستينيوس اليعاقبة ، في منتصف القرن السادس الميلادي ، انتقل بعض هؤلاء الرهبان اليعاقبة الى الضفة اليسرى من الفرات حيث اسسوا ديراً في قنشرين ، اصبح مركزاً للثقافة السريانية المحلية . واشتهر في هذا الدير « مار ساويرس » (+ ٦٦٧ م) الذي ترك مؤلفات عدة في الفلسفة والعلوم عرفها العرب . واشتهر ايضاً تلميذه اثناسيوس (+ ٦٩٦ م) الذي اصبح فيما بعد بطريركاً لليعاقبة . وترك شروحاً لمنطق ارسطو ، نقلت الى العربية وافادت منها مدرسة بغداد . ومن اشهر تلاميذ ساويرس الذين درسوا في قنشرين يعقوب الرهاوي (٦٣٣-٧٠٨ م) الذي انتقل الى الاسكندرية وكتب في اللاهوت والفلسفة والتاريخ والجغرافيا ، وكانت مؤلفاته تعتبر مرجعاً للدارسين . ومن تلاميذ اثناسيوس يذكر اسم جورجيس (+ ٧٢٤ م) اسقف العرب ، فقد ترك ترجحات لأشهر كتب ارسطو المنطقية ، وشرحها .

فلما فتح العرب سوريا والعراق اعجبوا بالحضارة المنتشرة في هذه الاصقاع والتي كان السريان النساطرة يحفظون بها . لذلك بعد ما استتب الامر للعباسيين طلبوا من هؤلاء ترجمة هذا التراث العلمي والفلسفي الى العربية . فكان للنساطرة فضل كبير في الاحتفاظ بالثقافة اليونانية القديمة ، كما وان لهم فضلاً اكبر في نقلها الى العربية .

(١) المعروف باسم بولس الفارسي ؛ كان في خدمة كسرى انوشروان ؛ وكان يرى ان العلم اوتقن من الدين واولى بالتفصيل .

(٢) انني يعقوب الرهاوي بأنه يجوز لقسس النصارى ان يعقروا بتعليم ابناء المسلمين ؛ وهذا يدل عل ان المسلمين كانوا في حاجة الى الثقافة ، وانهم رغبوا في تحصيلها .

ويلاحظ هنا ان الترجمات الى العربية لم تكن ، في جميع الحالات ، مباشرة عن النص اليوناني ، بل عن النص السرياني الذي هو ترجمة للنص اليوناني مع شروحات للمترجم السرياني .

٢ - الترجمات العربية

في العصر الأموي :

ان اول نقل حدث في الاسلام كان بفضل خالد بن يزيد بن معاوية ، والذي نقل له هو « اصطفى » وهو من الاسكندرية وكان هذا النقل من اللغة القبطية واليونانية الى العربية . كان خالد مهتماً بالصناعة (اكتشاف طريقة لتحويل المعادن الى ذهب) اذ انه كان يطمع في الخلافة ، فقد كان ابوه يزيد بن معاوية خليفة ، وكان اخوه ، معاوية بن يزيد خليفة ، ثم نُعني هو عن الخلافة ، وغلبه عليها مروان بن الحكم ، فصدم من ذلك صدمة قوية . فاخذ يبحث عن تسليية شريفة تتفق ومركزه ، ورأى انه اذا استطاع ان يحول المعادن الى ذهب استطاع ان يحول الناس اليه ، او على اقل تقدير كان له من الميزة ما يحسده عليها الخلفاء . لذلك اشتغل بالصناعة والنجوم على انها قد تكون وسيلة تساعد على الوصول الى « الصناعة » اذ كان علم النجوم ممزوجاً بعلم احكامها وتأثيرها في العالم السفلي .

وقد عُني ايضاً في العهد الأموي بالطب ، اذ انهم كانوا في حاجة اليه ولان الطب ابعد العلوم الاجنبية عن ان يؤثر في الدين . ولذلك لم يتردد عمر بن عبدالعزيز ، انتهى بني امية ، في اجازة ترجمة الكتب الطبية الى العربية . وعلى كل حال كانت محاولات الترجمة في العصر الأموي محاولات فردية ، تموت بموت الافراد القائمين بها ، كما انها كانت مقصورة على العلوم العملية (الطب ، النجوم ، الصناعة) ، ولم تتناول العلوم العقلية كالمناطق والفلسفة .

في العصر العباسي :

يمكن تقسيم الترجمة في هذا العصر الى ثلاثة ادوار :

اولاً : من خلافة المنصور الى آخر عهد الرشيد ، اي من سنة ١٣٦ الى سنة ١٩٣ هـ .

في هذا الدور ترجم ابن المقفع (١) كتاب «كلىة ودمنة» من الفارسية ، وهذا

(١) ابن المقفع ، فارسي الاصل اسمه روزبه بن دافويه ، لكنه نشأ بالبصرة ، كان والده زرادشتي المذهب ، ولم يسلم ابن المقفع الا قبل قتل بيض سنوات اي سنة ١٤٥ هـ .

الكتاب هندي الاصل كتبه احد البراهمة حوالي عام ٣٠٠ م ، وكانت الغاية منه تعليم الحكمة للملوك بواسطة الامثال . ثم نقل هذا الكتاب الى الفهلوية (الفارسية القديمة) الطيب برزويه ، تلبية لطلب كسرى انوشروان (٥٢١-٥٧٩ م) وزاد عليه امثالا هندية اخرى . ونقل هذا الكتاب من الهندية الى السريانية حوالي عام ٥٧٠ م القس بود النسطوري باسم «كليلج ودمنج» . اما ابن المقفع فقد ترجمه بمقدمة واضاف اليها بعض امثال من تأليفه . ويذكر ابن النديم في «الفهرست» : «قد كانت الفرس نقلت في القديم (عن الروم) شيئا من كتب المنطق والطب الى اللغة الفارسية ، فنقل ذلك الى العربي عبدالله بن المقفع وغيره» .

ويذكر ابن صاعد (في طبقات الأمم ص ٤٧ وما بعدها) : «ان اول ما اعتنى به من علوم الفلسفة ، علم المنطق والنجوم ، فاما المنطق ، فاول من اشتهر به في هذه الدولة عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي ، كاتب ابي جعفر المنصور ، فانه ترجم كتب ارسطوطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي كتاب «قاطاغورياس» وكتاب «باري ارميناس» وكتاب «انولوطيقا» . وذكر انه لم يكن ترجم منه الى وقته الا الكتاب الاول فقط ، وترجم مع ذلك المدخل المعروف «باباساغوي» لفورفوروس الصوري وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف «بكليلا ودمنة» وهو اول من ترجم من اللغة الفارسية الى اللغة العربية» .

اما في الرياضيات فقد اتصل المسلمون بالهند واخذوا عنهم قبل ان يتصلوا باليونان . فيذكر «ان وفد من الهند وفد على ابي جعفر المنصور سنة ١٥٤ هـ وفيهم رجل ماهر في معرفة حركات الكواكب وحسابها وسائر اعمال الفلك على مذهب امته ، وخصوصاً على مذهب كتاب باللغة السنسكريتية (الهندية القديمة) اسمه «براهمسپهتسدهانت» الفه سنة ٦٢٨ م (٦ او ٧ هـ) الفلكي الرياضي «برهيكبت» ، فكلّف المنصور ذلك الهندي باملاء مختصر الكتاب ، ثم امر بترجمته الى اللغة العربية ، وباستخراج كتاب منه يتخذ العرب اصلاً في حساب حركات الكواكب ، وما يتعلق به من الاعمال ، فتبلى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري ، وعمل منه زيجاً اشتهر بين علماء العرب ، حتى انهم لم يعملوا الا به الى ايام المأمون حيث ابتعدا مذهب بطليموس في الحساب والجداول الفلكية» (١) وقد اقتصر العرب على الجزء الاخير من الاسم السابق وهو «سدهانت» ثم حرفوه قليلاً وسماهوه «السند هند» .

(١) الاستاذ نلنير في كتابه «علم الفلك وتاريخه عند العرب» ص ١٤٩ - ويقول الاستاذ نلنير ان المسلمين ترجموا كتاباً ثانياً اسمه «الاركنة» وثالثاً اسمه «الاجيهر» . ويضيف قائلا : «وكفى ذلك دلالة على شدة تأثير كتب الهند في اوائل نمو علم الفلك عند العرب - انظر صاعد الاندلسي : طبقات الأمم ص ٤٩٩» .

وترجم يوحنا بن ماسويه (١) الكتب الطبية القديمة في ايام هارون الرشيد . وكان الرشيد قد اتخذ يوحنا طبيباً له ، وكان قد احضر كتباً من افقرة وعمورية وسائر بلاد الروم . فبين يوحنا اميناً على الترجمة ورتب له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه . وله كتاب « البرهان » يشتمل على ثلاثين كتاباً (فصلاً) . (التقفي : اخبار العلماء ص ٢٤٩) .

وترجمت في هذا الدور بعض كتب ارسطو في المنطق وغيره . وللدليل على ذلك اطلاع المعتزلة السابقين على مثل هذه الكتب واستخدامهم المنطق في تفكيرهم في التوحيد ، وبمخيم في مسائل الجوهر والعرض والماهية الخ (٢) ، وكان ذلك قبل عصر المأمون .

ثانياً : من عهد المأمون من سنة ١٩٨ هـ الى سنة ٣٠٠ هـ .

اشتهر من المترجمين : يوحنا بن البطريق (٣٠٠ - ٨١٥ م) ، مولى المأمون ، كان اميناً على ترجمة الكتب الحكمية ، حسن التأدية للمعاني ، الكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة اغلب عليه من الطب (٣) ، ترجم محاوره « تباوس » لأفلاطون ، والتاريخ الطبيعي لأرسطو ، وكذلك كتاب السماء (الذي راجعه حنين بن اسحق) . ويقول التقفي « انه تولى ترجمة كتب ارسطو خاصة ، وترجم من كتب بقراط (الطبيب) » ، وترجم كتاب ارسطو في « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » واجزاء من « كتاب النفس » وكتاب « العالم » .

الحجاج بن مطر ، في عهد المأمون ، ترجم « المجسطي » في الفلك لبطليموس (٤) ، وفسر الحجاج المأمون (الكتب الفلسفية) (٥) .

قسطن بن لوقا البعلبي (٨٢٠ - ٩٠٠ م / ٢٠٥ - ٢٨٨ هـ) اصله يوناني ، ولد في بعلبك ، وكان نصرانياً . اتقن العربية واليونانية والسريانية ، واجاد النقل . احضر كتباً كثيرة من بلاد الروم ، ثم ذهب الى بغداد حيث اقام ينقل ، ترجم شرح اسكتندر

-
- (١) انظر اعلاه هامش (١) من صفحة ٥٠
 - (٢) لم يصل الينا شيء من ترجمات هذا الدور ، اهي القرن الثاني الهجري ، ولكن استخدام المعتزلة للمنطق وكلامهم في مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة ، دليل على وجود ترجمات عربية لبعض نواحي الفكر اليوناني والحلني .
 - (٣) حسب ما جاء في التقفي « اخبار العلماء » ص ٢٤٨ وفي ابن العربي « مختصر تاريخ الدول » ص ١٢٨ . ولكن يقول عنه ابن ابي اصيبعة : « كان لا يعرف العربية حق معرفتها ، ولا اليونانية » .
 - (٤) المجسطي (Almageste) موسومة في علم الفلك كتبها بطليموس في عهد الامبراطور الروماني انطونان التقي الذي حكم من ١٢٨ الى ١٦١ م .
 - (٥) ابن النديم : الفهرست ص ٣٤١ . اسمه : الحجاج بن يوسف بن هضر الدواق الكوفي ، عاش سنة ٢١٤ هـ .

الافروديسي وشرح يحيى النحوي «السباع الطبيخي» لارسطو، وكذلك شرح الاسكندر علي كتاب «الكون والفساد» لارسطو، وايضاً «مبادئ الهندسة» لافلاطون. ومن تأليفه «كتاب في الفصل بين النفس والروح» يصف فيه النفس بالبساطة والبقاء، ويصف الروح بالجسائية والفناء (١).

عبد المسيح بن عبدالله الناعمة الحمصي (٢٢٠ هـ / ٨٣٥ م) ترجم كتاب : «سوفسطيقا» او الاغاليط لارسطو، وشرح يحيى النحوي علي «السباع الطبيخي». وترجم ما نسب خطأ لارسطو تحت اسم كتاب «الربوبية لارسطو» او «اثولوجيا ارسطو» وهو شرح للتاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لافلوطين. وجاء في مقدمة هذا الكتاب : «المير الاول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف، وهو قول علي الربوبية، تفسير فورغوريوس الصوري، ونقله الى العربية عبدالمسيح بن عبدالله ناعمة الحمصي واصلحه لأحمد بن المعتصم بالله، ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي» (من الواضح ان هذه النسخة التي وصلت الينا من وضع ناسخ متأخر، يذكر مؤلف الكتاب ومفسره ونقله الى العربية ومصلح النقل).

ويلاحظ هنا ان كلمة «مير» سريانية، وهذا دليل عل ان النص العربي منقول عن نص سرياني. ولقد عد فلاسفة الاسلام هذا الكتاب لارسطو (انظر ما جاء في كتاب الفارابي «الجمع بين رأيي الحكيمين».

حنين بن اسحاق (٨١٠ - ٨٧٣ م / ١٩٤ - ٢٦٠ هـ) وبيت الحكمة .

بيت الحكمة : لم يعرف بالضبط من اسس هذا البيت : الرشيد ام المأمون ؟ ولكن يظهر ان الرشيد وضع نواته ثم عمه المأمون وقواه ، فقد روي «ان الرشيد ولي يوحنا بن ماسويه ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بانقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتاحها المسلمون وسبوا سبيها ووضع اميناً على الترجمة وربت له كتاباً حذاقاً يكتبون بين يديه» (القفطي: اخبار الحكماء ص ٢٤٩). ويذكر ابن النديم : «ان ابا سهل الفضل بن نوبخت (٢) كان في خزانة الحكمة لهارون الرشيد» (الفهرست

(١) يقول ابن النديم في «الفهرست» : «كان قسطا بن لوقا الجبلبي بارعاً في علوم كثيرة منها الطب والفلسفة والهندسة والاعداد والموسيقى» ص ٤١٠. ويضيف ابن العربي : «استدعى قسطا الى اوراق ليترجم الكتب وله تصانيف مختصرة. وقيل اجتذبه سنحاريب الى اريينية واقام بها الى ان مات هناك وبني على قبره قبة اكراماً له كاكرام قيور الملوك وروّساه الشرائع». ويذكر له ابن النديم عدة كتب في الطب والعلوم (الفهرست ص ٤١١).

(٢) ابو سهل بن نوبخت فارسي منجم حاذق، خير باقتران الكواكب وحوادثها. وكان نوبخت ، ابوه ، منجماً ايضاً فاضلاً يصحب المنصور. فلما ضعف نوبخت عن الصعبة قال له المنصور : احضر ولك ليقوم مقامك ، فسير ولده ابا سهل (القفطي: اخبار العلماء ص ٢٦٦).

ص ٢٧٤) ، ويذكر أيضاً : « ان إعلان الشعبي كان ينسخ في بيت الحكمة للرشد والمأمون والبرامكة » (الفهرست ص ١٠٥) .

فكان خزانة الحكمة كانت في عهد الرشيد وكان يعمل فيها علماء مختلفو الثقافة : اذ ان يوحنا بن ماسويه نصراني سرياني ، وابن نوبخت فارسي (ينقل من الفارسية الى العربية) وإعلان الشعبي فارسي الاصل .

ويتضح أيضاً ان في عهد الرشيد كانت خزانة الحكمة مكاناً فيه كتب وله رئيس واعوان ، وفيه كانت تنسخ الكتب اليونانية والفارسية وترجم .

ولما كان المأمون محباً للفلسفة والعلوم وجه كل اهتمامه الى « بيت الحكمة » . ويذكر ابن النديم : « ان المأمون كان يبينه وبين ملك الروم مراسلات ، وقد استظهر عليه المأمون ، فكتب الى ملك الروم يسأله الاذن في انفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم ، فأجاب الى ذلك بعد امتناع . فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلمان ، صاحب بيت الحكمة ، وغيرهم . فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا . فلما حلوه اليه امرهم بنقله ، فنقل . وقد قيل ان يوحنا بن ماسويه ممن نفذ الى بلد الروم » (الفهرست ص ٣٣٩) .

ويذكر ابن نباتة : « ان المأمون جعل السهل بن هارون كاتباً على خزائن الحكمة ، وهي كتب الفلاسفة التي نقلت للمأمون من جزيرة قبرص ، وذلك ان المأمون لما هادن صاحب هذه الجزيرة ارسل اليه يطلب خزانة كتب اليونان ، وكانت مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها احد ... فأرسلها اليه واغبط بها المأمون ، وجعل سهل بن هارون خازناً لها » (١) .

ويستنتج من ذلك انه قد وصل الى خزائن الحكمة او « بيت الحكمة » (٢) كمية كبيرة من الكتب اليونانية من طبية وفلسفية . ومن ابرز الشخصيات التي توالفت على « بيت الحكمة » جئبن بن اسحق : كان نسطورياً . بدأ يدرس الطب على يوحنا بن ماسويه ، ولكنه كان يكثر السؤال على استاذة فأخرج صدر يوحنا فطرده وقال : « ما لأهل الحيرة والطب ، عليك ببيع الفلوس في الطريق » (٣) وكان في يوحنا عصبية

(١) ابن نباتة المصري: شرح العيون ص ١٣٢ . - سهل بن هارون بن راسنيو السستيساني ، انتقل الى البصرة وكان متحققاً بخدمة المأمون وصاحب خزانة الحكمة له ... فارسي الاصل ، شعوبي المذهب شديد العصبية على العرب (الفهرست لابن النديم ص ١٧٤) .

(٢) يستعمل ابن النديم والقفطي اسم « بيت الحكمة » ويستخدم ياقوت الحموي اسم « خزانة الحكمة » . ويقال ان بيت الحكمة ظل الى مجيئ التتار سنة ٦٥٦ هـ .

(٣) كان حنين (الملقب بابي زيد) من قبيلة عباد العربية التي تسكن الحيرة وتدين بالمذهب النسطوري ، وكانت لفته السريانية ، وكان والده صيدلياً ، اراد ان يعد ابنه لدراسة الطب .

لأهل جنديسابور وبلدسها، يعتقد ان العلم لا يخرج عنهم . فذهب حنين الى بلاد الروم ، حيث تعلم الطب واتفق اليونانية ، ثم عاد الى البصرة ولازم الخليل بن احمد ، اشهر علماء زمانه باللغة ، واتفق عليه العربية . فكان حنين يجيد اربع لغات : الفارسية واليونانية والعربية والسريانية . ولما استقر ببغداد يمارس الطب عينه المأمون رئيساً على « بيت الحكمة » . فأخذ يترجم من اليونانية الى السريانية والعربية . وكان الخليفة يعطيه من الذهب زنة ما ينقل من الكتب . ولم يكف حنين بما جمع في « بيت الحكمة » فسافر الى الشام والاسكندرية وبلاد الروم يجمع الكتب النادرة . كان يترجم بنفسه وكان يشرف على جماعات تعمل بأمره ، فقد « جعل له المتوكل كتاباً بخارير عالين بالترجمة ، كانوا يترجمون ويتصفح ما ترجموا ، كاصطف بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجماني ، ويحيى بن هارون (١) . كان يترجم كثيراً ويؤلف كثيراً ، وكان احياناً يضع الشروح لما ترجم ، ويلخص المطولات ، ويصحح تراجم السابقين . وظلت حركته التي انشأها تعمل عمله بعد وفاته على يد ولديه وتلاميذه .

وما ترجم تذكر : عن افلاطون : « كتاب السياسة » ، « كتاب النواميس » ، « طبياوس » .

عن ارسطو : « المقولات » (نقله من اليونانية الى العربية) ، « العبارة » (نقله من اليونانية الى السريانية) ، « القياس » (الى السريانية) ، « الكون والفساد » (الى السريانية والنفس) (الى السريانية) . كما انه ترجم الى السريانية عدداً كبيراً من كتب جالينوس الطبيب اليوناني .

احمق بن حنين (٢٩٨ هـ / ٩١١ م) . من نصارى الحيرة ، نسطوري مثل والده ، كان اقصح من ابيه بالعربية ، عاون والده في « بيت الحكمة » ، خلد المعتمد ، والمعتمد ، والمقتدر . نقل الى العربية ، عن افلاطون : « سوفسطس » ، وعن ارسطو : « الكون والفساد » ، وكتاب النفس ، وبعض كتاب « الحروف » (ما بعد الطبيعة) (٢) . وعني اصح ايضاً بكتب الطب مثل والده .

حيش بن الحسن الأعسم ، ابن اخت حنين بن احمق ، واحد تلاميذ حنين . وكان حنين يقدمه ويعظمه ويصفه ويرضى نقله ، وقيل : من جملة سعادة حنين صحبة حيش له . فان اكثر ما نقله حيش نسب الى حنين ، وكثيراً ما يرى الجهال شيئاً من الكتب القديمة مترجماً بنقل حيش ، فيظن الغر منهم ان الناسخ اخطأ في الاسم ، ويغلب على ظنه انه حنين ، وقد صحف . فيكشفه ويجعله لحنين (٣) .

(١) القفطي : اخبار العلماء ص ١١٨ .

(٢) كتاب الحروف ١٤ مقالة مرتبة حسب الحروف الابجدية اليونانية ، وقد عرف من العرب ١١ مقالة ، اي حتى حرف اللام ، وجهلوا الحروف ك ، م ، ن .

(٣) القفطي : اخبار العلماء ص ١٢٢ .

ثابت بن قرة (٨٢٦ - ٩٠٠ م / ٢٢١ - ٢٨٨ هـ) ، صابئي من اهل حران ، انتقل الى مدينة بغداد واستوطنها ، واشتهر بعلم النجوم والطب والفلسفة . اتصل بمحمد ابن موسى بن شاذان (وكان ثابت قد تعلم في داره) ، فوصله ابن شاذان بالمتنشد وادخله في جملة المنجمين . وقد ساعده ذلك على اعلاء شأن الصابئة في بغداد ، وعلى ان يكون اول رئيس لمثله فيها . وما ترجم : « شرح السماع الطبيعى » لارسطو ، وله تأليف في المنطق والهيئة ، والهندسة ، والعدد ، والتنجيم ، والطب . له كتاب في « تصنيف العلوم » نشرت ترجمته اللاتينية في اواخر القرن التاسع عشر بالمانيا (دي بور ص ٤٦ هامش) . ففي هذا الدور كانت اهم الكتب اليونانية قد ترجمت .

ثالثاً : من اتى بعد هؤلاء في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) .

ابو بشر متى بن يونس القنسائي († ٩٤٠ / ٣٢٨ هـ) ، نسبة الى دبر قتي . وهو نسطوري ، نزل بغداد ، وكان فيها في خلافة الرازي . تعلم لابي يحيى المروزي ، واشتهر بعلم المنطق ، وعليه قرأ المنطق ابو نصر الفارابي (١) ، ترجم الى العربية : « كتاب البرهان » لارسطو ، الذي كان قد نقله احمق الى السريانية ، ونقل الى السريانية « كتاب » المغالطة ، وكتاب « الشعر » وبعض كتاب « الحروف » ، وكتاب « الكون والفساد » مع شرح الاسكندر الافروديسي ، وكتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « التحليلات الثانية » ، وكتاب « السماء » لارسطو . وترجم « شرح اليبساغوني » لفورفوربوس ، وترجم شرح الاسكندر على كتاب « الكون والفساد » لارسطو (٢) .

سنان بن ثابت بن قرة الحوافي († ٣٣٠ هـ) كان طبيب المقتدر والقاهر . صحح كتاب افلاطون « المبادئ الهندسية » المترجم الى السريانية ، وصحح الترجمة العربية عن السريانية لكتاب « المثلثات » لارخيدس . وألف كتاباً في « القراءة » (٣) .

ابو زكريا يحيى بن عدي (٨٩٦ - ٩٧٤ م / ٢٨٦ - ٣٦٤ هـ) ، ولد في تكريت ، بلدة على دجلة ، يعقوبي . اتى الى بغداد وقرأ على ابي بشر متى وعلى الفارابي ، فبرز في المنطق . وكان ينقل من السريانية الى العربية (٤) ، ترجم من السريانية الى العربية « كتاب الاغاليط » ، كتاب « الجدل » ، « السماع الطبيعى » ، كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « السماء » وكتاب « النفس » ، و« تاريخ الحيوان » لارسطو (٥) . وسمي ابن عدي « بالمنطقي » لما له من شهرة واسعة في هذا العلم .

-
- (١) الفهرست ص ٢٦٢ ، وابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ج ٢ ، ص ٣٣٥ .
 - (٢) القفطي : اخبار الملأ ص ٢١٢ .
 - (٣) القفطي : اخبار الملأ ص ١٣٠ .
 - (٤) ابن ابي اصيبعة : طبقات الاطباء ج ١ ص ٢٣٥ (وبقائل ابن ابي اصيبعة اذا كان يقطن اليونانية او كان يهرها) .
 - (٥) ابن التميم : الفهرست ص ٣٤٨ .

ابو علي عيسى بن ابيحاق بن زُرعة (٣٣١ - ٣٩٨ هـ / ٩٤٢ - ١٠٠٨ م) ، ولد في بغداد ، كان يعقوي المذهب ، لازم يحيى بن عدي ، « وكان اخذ المتقدمين في علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، والنقطة المجودين » (١) .

نقل من السرياني الى العربي : « كتاب الحيوان » لارسطو ، « كتاب منافع اعضاء الحيوان » بتفسير يحيى النحوي ، « مقالة في الاخلاق » و « كتاب خمس مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة ارسطو » و « كتاب سوفسطيا » لارسطو . ووضع كتاب « اغراض كتب ارسطو المنطقية » و « كتاب معاني ايساغوجي » .

كيف وصلت هذه المؤلفات مترجمة الى العرب

يتضح مما سبق عرضه انه نُقل الى العربية لافلاطون : الجمهورية ، النواميس ، طبائوس ، السوفسطائي ، فيدون ، السياسة . اما لأرسطو (المعلم الاول) فقد نقل الى العربية : كتب المنطق ، الطبيعة ، ما بعد الطبيعة ، الاخلاق ، السياسة . ولكن لم يكتب المترجمون بنقل النصوص بل لجأوا الى شرح ارسطو ليفهموا فلسفته ، فنقلوا شروح الاسكندر الافروديسي ، وثيوفراستس . ولا شك ان كتب ارسطو حلت المحل الاول عند العرب ، لكن مذهبهم وصل اليهم مشوهاً ممزوجاً بعناصر مختلفة غريبة عنه . لو عرف فلاسفة الاسلام ارسطو من خلال كتبه وكتب المدرسة المشائية وحسب ، لكانوا بدون ريب قد كونوا مذهباً غير المذهب الذي تركوه لنا . لكن مدرسة الاسكندرية قامت بينهم وبين المعلم الاول واثرت فيهم تأثيراً قوياً . وبما زاد هذا التأثير قوة هو ان تلك المدرسة كانت تمنعهم مباشرة وتبحث في آراء قد عدلتها وفقاً لمستلزمات دينية . زد على ذلك ان ارسطو لم يظهر للعرب الا من خلال منشور افلاطوني حديث . لذلك نرى فلاسفة المسلمين يعرفون فورفوروس وتامسپيوس والاسكندر اكثر مما يعرفون تلامذة ارسطو القرييين منه ... وكانت الشروح الاسكندرانية تشكل ، في نظر المسلمين ، جزءاً متمماً للمذهب الارسطوطالي (٢) .

(١) الفهرست ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

(٢) الدكتور ابراهيم بيبي مذكور : L'Organon d'Aristote dans le monde arabe pp 36,132,317.

الكتب المنحولة :

لقد نسب العرب الى ارسطو مؤلفات لا تتفق محتوياتها مع مذهبه ، وظنوها له . فادخلوا في فلسفته عناصر غريبة عنها اكثرها افلاطوني مزوج بمذهب فيثاغورس او افلاطوني حديث . فكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » اليه ، وكذلك « كتاب الخير المحض » الافلوطيني النزعة . ونسبوا اليه كتباً كثيرة كتبها الاغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب افلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، او فيها مذاهب جديدة ملققة من مختلف المذاهب . ومثال ذلك « كتاب التفاحة » (١) . يلعب ارسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في محاوره « فيلون » التي كتبها افلاطون : يدنو من ارسطو الاجل ، فيأتي بعض تلاميذه لعيادته ، ويعملونه مبتج النفس ، فيدعوم هذا الى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل ان يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها . فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في اسمى صورها ، وهي الفلسفة ، وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ، وثواب العلم علم اكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة اشد . والحق انه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في السماء ولا في الارض ، الا الفلسفة والجهالة ، وما تأتي به كل منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف في حقيقة امرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة ، ونسبة الفضيلة الى الفلسفة او الرذيلة الى الجهالة كنسبة الماء للتلج ، فهما شيء واحد وان بانت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الا في الفلسفة التي هي الامر الالهي في النفس ، وليست تجد النفس سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية . وما اللذة الحسية الا جنوة تلتب قليلاً ، ثم تمح . والنفس العاقلة التي تصبو الى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هي نور محض ينبعث الى مدى بعيد . ومن اجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الاله ، وان اللذة التي تهيئها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الاكبر الذي يجهله ، بل انه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا المجهول ، لان معرفة الشاهد الذي يرى ، وهي المعرفة التي تفتخر بها ، لا تكون الا بمعرفة الغائب الذي لا يرى . ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفلت له هذه المعرفة ان يدرك كل

(١) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » لان ارسطو في اثنتائها يسك بيده تفاحة يصمم برمجها ما بقي من نفسه . وفي ختام المحاور ترخي قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الارض . (يريد مختصر لهذا الكتاب مغلوطاً ضمن مجموعة بالملكية التيبورية بدار الكتب المصرية ، ومنوانه « مختصر كتاب التفاحة » لسقراط ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط .

شيء يعلم خالد ، اي ان يكون هو نفسه خالد . — وهذا هو رأي سقراط بالذات ، نسب الى ارسطو .

ومن اشهر الكتب التي نسبت خطأ الى ارسطو « كتاب الربوبية لارسطو » او « اثولوجيا ارسطوطاليس » (١) وهو في الواقع كتاب مستوحى من التسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لافلوطين . والنفس هي محور البحث في كتاب « الربوبية » . وكل معرفة انسانية صحيحة فهي معرفة النفس ، اعني معرفة الانسان نفسه ، بان يعرف اولاً ماهية النفس ، ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها الا قليل جداً ، وهي لا تُدرك ادراكاً تاماً من طريق المفاهيم الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة الله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من ابراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً على الحاجات واغراض النفوس ، وساحراً ينجب الالباب ، وعلمه يرفعه على العامة ، لانهم يظنون دائماً في قيود الاشياء وفي اغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ، من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة ، وهي تفيض من الله على العقل ، ويتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج الى مكانها . وهذه هي الاطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والاحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ، فكل الاشياء تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الاشياء فيه معاً . اما النفس فهي عقل ايضاً ، ولكن ما دامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق الى العالم الاعلى ، الى عالم الكواكب ، عالم الخبز والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ويقول ارسطو في هذا الكتاب ، فيما ظن العرب ، والقول في الحقيقة لافلوطين : « اني ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلًا في ذاتي : راجعاً اليها ، خارجاً من سائر الاشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما ابقى له متعجباً بهتاً . فأعلم اني جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهي ، ذو حياة فعالة . فلما ابقت بذلك ترقبت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهي ، فصرت كأني موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلي كله ، فأرى كأني واقف في ذلك الموقف الشريف الالهي ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر اللسان على وصفه ولا تعيه الاسماع (كتاب

(١) نشر هذا الكتاب « الربوبية » لأول مرة فردريخ ديتريشي ببرلين عام ١٨٨٢ .

الربوبية ص ٤) فاذا استغرقني ذلك النور والبهاء، ولم أقو على احتماله، هبطت من العقل الى الفكر والروية، فاذا صرت في عالم الفكر والروية، حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء، فابق متعجبا كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهي، وصرت في موضع الفكرة، بعد ان قويت نفسي على تخليف بدنها، والرجوع الى ذاتها، والترقي الى العالم العقلي، ثم الى العالم الالهي، حتى صرت في موضع البهاء والنور، الذي هو علة كل نور وبهاء. ومن العجب اني كيف رأيت نفسي ممتلئة نوراً، وهي في البدن كهيتها، وهي غير خارجة منه (نفس المصدر ص ٨)

ذلك ارسطو كما عرقه الشرقيون، وكما عرقه الفلاسفة المشاؤون الاولون في الاسلام (الفارابي وابن سينا). وكان لكتاب الربوبية هذا اثر عميق في التصوف الاسلامي.

ويلاحظ هنا ان كتب المذهب الافلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفق بينها؛ فجري بعض مفكري الاسلام على هذا المنهج. وهذا ما يفسر لنا محاولة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين: افلاطون وارسطو.

البواعث على الترجمة

لقد ذكرنا سابقاً الاسباب التي دعت خالد بن يزيد يهتم بالصناعة ويطلب ترجمة الكتب الخاصة بها (١). اما في العصر العباسي فالاسباب عديدة: كانت اول عناية الخلفاء العباسيين موجهة الى الطب والتنجيم. والسبب في ذلك الحاجة الماسة الى هذين العلمين. فالمنصور كان مموّداً، وكان يعتقد ان هناك ارتباطاً بين حركات النجوم واورضاعها وبين ما يحدث في عالمنا من نحس او سعد. فاستقدم الاطباء والمنجمين واصبح الطب والتنجيم علمين رسميين يتولاهما رجال رسميون: فجورجيوس ابن جبرائيل بن بختيشوع الجندياسوري صار طبيباً للمنصور. ثم لما تقدمت به السن عين المنصور مكانه تلميذه عيسى بن شهلاثا. كما انه اتخذ نوبخت الفارسي منجماً له، فلما ضعف عين المنصور مكانه ابا سهل بن نوبخت. واستشار المنصور المنجمين في تعيين الوقت الملائم لبناء بغداد.

ولما تولى المهدي اتخذ طبيبه عيسى الصيدلاني، الملقب بابي قريش، كما انه اتخذ توفيل بن توما النصراني الرهاوي رئيساً لمنجميه. ولما هم المهدي بالخروج الى ماسبذان، استشار توفيل.

ولما تولى الرشيد اتخذ طبيبه بختيشوع بن جورجيس وجبرائيل بن بختيشوع ويوحنا ابن ماسويه النصراني ، وقصد اجزل لهم العطاء ، فامر بخمسمائة الف درهم ، مثلاً ، لجبرائيل بن بختيشوع ، لانه شفى له حظية .

ولما استخلف المأمون كثر في بلاطه الاطباء والمنجمون ، فمن منجميه : حبش الحاسب ، وعبدالله بن سهل بن نوبخت ، ومحمد بن موسى الخوارزمي ، وما شاء الله اليهودي . ومن اطباؤه : سهل بن سابور ، ويوحنا بن ماسويه ، وجورجيس بن بختيشوع ، وعيس بن الحكم .

والمعتصم نصحه المنجمون الا يغزو «عُمُورِيَّةَ» الا في ايام نُصُجِ التين والعنب ، فلم يصغ لقولهم فزعاها وفتحها . وقال ابو تمام في ذلك بائنه المشهورة «السيف اصدق انباء من الكتب» .

والواقى لما اشتد مرضه احضر المنجمين ، منهم الحسن بن سهل بن نوبخت ، فنظروا في مولده ، فقدروا له ان يعيش خمسين سنة مستأنفة من ذلك اليوم ، فلم يعيش بعد قولهم الا عشرة أيام (١) .

اذا كان الشغف بمعرفة احكام النجوم هو الذي جذب الخلفاء اولاً الى تشجيع هذا العلم ، فانهم تدرجوا منه الى تشجيع الفلك الرياضي البحت : فرصدت الكواكب في عهد المأمون واصلحت آلات الرصد ، واخذوا يبحثون عن التغيرات التي تحدث في الارض بسبب مواقع النجوم وتأثيرها ، وكلا الامرين كان عند اليونان .

ويبدو ان هذين العلمين : الطب والتنجيم ، هما البابان اللذان اوصلا المسلمين الى ساحة العلوم الفلسفية . والسبب في ذلك ان التخصص الذي نفهمه الان لم يكن معروفاً في هذا العصر العباسي ، فكان الطبيب والمنجم يلان بكثير من المسائل الفلسفية ، وتكاد تعد الفلسفة كوحدة ، فروعها : الطب والالهيات ، والحساب والمنطق ، والموسيقى ، والهندسة . وكانت رغبة الاطباء والمنجمين في اتقان فنونهم تحملهم على معرفة اللغات الاجنبية وخاصة اليونانية ؛ فاذا حذقوها اقبلوا على الكتب المؤلفة فيها من جميع فروع الفلسفة . لذلك نجد هؤلاء الاطباء يترجمون كتب المنطق والفلسفة ، والرياضيات وغيرها .

ولما اتسعت رقعة الدولة الاسلامية ظهرت الحاجة الى علم الحساب والرياضيات لضبط بيت المال وجباية الضرائب وعمل ميزانية الدولة . فأخذ المسلمون علم الحساب عن الهنود ، اذ انهم كانوا قد برعوا في هذا العلم . كما وانهم استرشدوا بعلم الهندسة وفن البناء من اليونان .

(١) ابن العربي : مختصر تاريخ الدول ص ٢٤٥ .

اما الفلاسفة، فان المأمون اعنى بها عناية كبرى . ويذكر ابن النديم احد الاسباب التي من اجلها كثرت كتب الفلسفة في عصر المأمون ، فيقول : « وان المأمون رأى في منامه كأن رجلاً ابيض اللون ، مشرباً حرة ، واسع الجبهة ، مقرون الحاجب ، اجلح الرأس ، اشهل العينين ، حسن الشائل ، جالس على سريره . قال المأمون : وكأنني بين يديه قد ملئت له هبة . فقلت : من انت ؟ قال : انا ارسطاليس . فسررت به وقلت : ايها الحكميم ، أسألك ؟ فقال : سل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن في العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن في الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . (الفهرست ص ٣٣٩) .

ومها يكن من صحة هذا الحلم فان المأمون كان ذا ثقافة واسعة ، وانه اتصل بملوك الروم وجمع عدداً كبيراً من كتبهم وامر بترجمتها . وقد ظهر ميل المأمون الى الفلسفة في انتصاره للمعتزلة الذين اعتمدوا على العقل في دفاعهم عن الدين ، كما واتهم حاولوا تفهم الدين على ضوء العقل ، والدفاع عنه ضد اعدائه المتلذذين بالفلسفة .

وما ساعد كذلك على ترجمة التراث القديم ، انتقال الخلافة من دمشق الى بغداد ، حيث كانت الثقافة الفارسية طاغية ، وهي ثقافة عريقة في الحضارة .

ثم لما عمت اللغة العربية البلاد التي دخلت تحت الحكم الاسلامي ، اضطر العلماء ان يتخذوها لغة لهم يتفاهمون بها مع الحكام . فاحضروا يترجمون اليها ما كان لديهم من علوم في لغتهم الأصلية او اللغة اليونانية التي كانت لغة العلم . ثم اصبحت الثقافة متممة عقلية . وساعد على الاهتمام بها تشجيع الخلفاء وما كانوا يعقدون من مجالس مناظرات في قصورهم ، وكان يشترك الخليفة في ما يدار من نقاش .

قيمة الترجمات العربية

يذكر ابن النديم احياناً قيمة بعض المترجمين ، فيقول مثلاً : « حنين بن اسحق كان فصيحاً باللغة اليونانية والسريانية والعربية ... (الفهرست ص ٤٠٩) » . ويقول في اسحق بن حنين : « في نجار ابيه في الفضل وصحة النقل من اللغة اليونانية والسريانية الى العربية ، وكان فصيحاً بالعربية ، يزيد على ابيه في ذلك » (الفهرست ص ٤١٥) ، وعن قسطا بن لوقا البعلبكي : « جيد النقل ، فصيح باللسان اليوناني والسرياني والعربي » (الفهرست ص ٣٤١) ، ويذكر : « ابن شهدي الكرخي انه نقل من السرياني الى العربي نقلاً رديئاً » ، ويقول عن « ملاحى ، في زماننا (زمن ابن النديم) جيد المعرفة بالسريانية ، عطفى الالفاظ بالعربية ، ينقل بين يدي علي بن ابراهيم الدهكي من السرياني الى العربي ويصلح نقله ابن الدهكي » (الفهرست ص ٣٤١) .

وقد صنف ابن أبي أصيبعة ، في طبقاته ، النقلة طبقات : « فهذا جيد النقل كحنين وابنه اسحق ، وقسطا بن لوقا ، والدمشقي ، وابن زرعة . وهذا متوسطه كابن ناعمة ، وثابت بن قرّة . وثالث لا يحسن العربية ولا اليونانية كابن البطريق » .

ويذكر الدكتور خليل الجبر (في تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٦ وما بعدها) - وهو ممن شهد لهم بالكفاءة في بحث قيمة الترجمات الى العربية من السريانية واليونانية: « وطريقتهم (النقلة) في النقل اقرب ما تكون الى الطريقة العلمية ، لانهم كانوا يعيدون ترجمة الكتاب الواحد مرات عديدة ، ويصححون الترجمات القديمة على نصوص يونانية مختلفة ، ويقابلون بين الترجمات والمخطوطات الاصلية ذاكرين الفروق بينها » (١) . « ولما لم يفهم الناقل فيها قصد المؤلف قترجه ترجمة حرفية جاءت في العربية مغلوطة او غامضة وليس هذا الامر بغريب ، لان مترجمي ارسطو المعاصرين ، لم يتفقا على فهم بعض نصوصه الغامضة ، مع ان الدراسات الارسططاليسية اصبحت اليوم عديدة والوسائل التي بين ايدينا لم تكن متوافرة لنقلة القرن الثالث الهجري » .

ويذكر بعض الامثلة على ذلك ، منها ما جاء على هامش « كتاب الخطابة » لارسطو : « يجب ان تعلم اني كنت انسخ هذه النسخة عن نسخة عربية ، وما اجدته فيها مما اشك فيه كنت ارجع فيه الى نسخة سريانية صحيحة وانظر ما يجب ان يصلح واثبت مصلحا في هذه النسخة » .

وجاء على هامش « كتاب المواضع الجدلية » : « في هذه المقالة مواضع يسيرة ترجمناها على ما اوجبه ظاهر لفظها ولم يصح لنا معناها . ونحن نراجع النظر فيها ، فما صحح لنا معناه منها نبهنا عليه انشاء الله » .

وفي اغلب الاحيان كان النقلة ملمين بالفلسفة ، فلم يقتصروا على الترجمة ، بل كانوا يقدمون للكاتب التي يترجمونها او يشرحونها ، مما يدل على تضلعهم بالفلسفة . فمثلا ، قدم الحسن بن سوار لكتاب « المقولات » لارسطو بقوله :

اما غرض ارسطوطاليس في هذا الكتاب فهو الكلام في الالفاظ البسيطة التي في الوضع الاول الدالة على اجناس الامور العالية من حيث هي دالة ، بتوسط الآثار التي في النفس منها وفي الامور من حيث يستدل عليها باللفظ . فهذا هو غرضه في هذا الكتاب .

فقولنا ان غرضه « الكلام في الالفاظ » ، للفصل بين هذا القول وبين من قال ان كلامه في الامور . وقولنا « بسيطة » للفصل بينها وبين الالفاظ المركبة الدالة مثل

(١) راجع : Georr (Kh) Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes (pp 183-200).

قولنا : الانسان يمشي . فان هذا هو لفظ: دال الا انه مركب ، والكلام فيه هو في الكتاب الثاني(١). ويستمر المترجم في تحليل معنى « للقولات » وفائدتها في البرهان . كما انه يذكر انه جاء ان لارسطو كتاباً في « القولات » ، ينسب اليه ، وانه مختصر للكتاب الاول . ولنه قد زعم البعض ان هذا المختصر ليس لارسطو مخالفة آراء فيه رأي ارسطو . فما جاء في هذا المختصر « ان الجواهر المحسوسة أول ، والاجناس والانواع جواهر ثواني ، وزعموا ان هذا مخالف لرأي ارسطو ... ومن ذلك انه جاء في هذا المختصر ان انواع الحركة ستة : الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والنقلة. وفي « السماع الطبيعي » بين ارسطو ان الحركة تلحق ثلاثة اجناس فقط وهي : الكم والكيف والايين . ويخرج الكون والفساد من ان يكونا حركة وان كانا لا يتيان الا بحركة . وقد حللنا هذه الشكوك في تفسيرنا لهذا الكتاب « (٢) .

فيتضح من هنا ان المترجم كان يشرح ويعلق على ما يترجم . ثم ان الكتاب الواحد كان يترجم عدة مرات عن مصادر مختلفة . ولكن تصادف ان بعض المترجمين لم يكونوا ملمين بالفلسفة بقدر ما كانوا ملمين بالطب مثلاً لو بالفلك ، لذلك جاءت بعض الترجمات ضعيفة .

عجز اللغة : لم تكن اللغة العربية معدة للتعبير عن دقائق العلم والفلسفة ، لذلك كثيراً ما كان المترجم ينقل اللفظة من اللغة الاجنبية الى اللغة العربية . ليس في الفلسفة فحسب ، بل وفي العلوم المختلفة . فدخلت عن هذا الطريق كلمات كثيرة مثل : فلسفة ، موسيقى ، اسطقس ، جنس ، المجسطي ، جغرافيا ، فنار ، فانوس ، ارنجيل ، الهيول الخ ... اما اللغة فقد عرفت اساليب جديدة في التعبير عن الافكار الفلسفية بواسطة مشتقات كان لها ، ولا يزال ، معان خاصة مثل لفظ : الأوليات ، الاين ، البديهيات ، المحسوسات ، الذات ، الانية ، الكيفية ، الماهية ، الخاص ، العام ، الكلّي ، الجزئي ، العرض ، الجوهر ، القوة والفعل ، الخ ...

اثر هذا النقل

لم يعرف الشرق الاسلامي الحضارة اليونانية الصافية ، التي نشأت في بلاد الاغريق وتطورت فيها ، انما عرفوا الحضارة الملثية التي نشأت عن تفاعل الفكر اليوناني الاصيل مع الافكار والديانات الشرقية التي تسربت اليه بعد فتح الاسكندر للشرق وخاصة

(١) الدكتور خليل الجبر : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٩ و ٣٠

(٢) نفس المصدر .

لمصر والهند وفارس . « وكانت هذه الحضارة الهلنية تجهل ، قدر المستطاع ، ذاتية الامم واستقلالها بعضها عن بعض وتضع مكان ذلك الانسانية التي تسود بينها المساواة وتغلبها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة ، وان قامت على اساس الثقافة اليونانية القوية ، الا انها تمحو الطابع القومي وتريد ان تقيم مقامه عبادة الانسانية عامة » (١) .

ولكن الهلنية اصطدمت في الشرق بلغة جديدة ودين جديد . « فلم يكن العرب هلنيين الا قليلاً ، اي كانوا اذاً شعباً جديداً . فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلنية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها . والآن كيف بدا هذا التراث القديم لم ؟ ظهر لم هذا التراث في ثوب الهلنية المتأخرة ، اعني في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاسقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكان تراث الاوائل قد شاعت فيه آتخذ روح شرقية عميقة ، وكان اكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو ان المسيحية في الغرب لا تستطيع ان تنكر ينوعها الشرقي » (٢) .

ويرى (بكر) ان حاسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة اكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين الى العربية ، « وهي حاسة غير مفهومة ولا معهودة في الشرقيين » لا تفسر الا برغبة المسلمين في التحالف مع الفلسفة اليونانية لمحاربة الفتنونية (واذن الصوفية) التي كانت تهدم دينياً وسياسياً . ولذلك لم يحفلوا بمؤلفات هوميروس وغيره من الكتاب والشعراء ، لانها لا تفيدهم في هذا النضال ، بل اهتموا بكل ما هو صادر عن العقل اليوناني ، كالمنطق والفلسفة والعلوم . فقد فتحت له الابواب على مصراعها ، ولآتي في العالم الاسلامي رواجاً منقطع النظير .

ولما كان نتاج الفكر اليوناني يشمل مختلف ميادين المعرفة ، فلم يشعر المسلمون بحاجة الى ان يضيفوا اليه شيئاً جديداً ، بل بوبره ونظموه واصلحوا اخطاءه وتعمقوا في فروعه . « لذلك لم تجد الحضارة الهلنية في العالم الاسلامي افكاراً وعلوماً تصطدم بها ، فيحصل بين الحضارتين احتكاك وتصارع ، اللهم الا في حقل الدين ، حيث قام صراع جبار بين اهل النقل واهل العقل ، اي بين اتباع الوحي واتباع الفلسفة ، وقامت المحاولات اليائسة للتوفيق بين هذين المصلدين من مصادر المعرفة ، دون ان تكلل هذه المحاولات بالنجاح » (٣) .

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي - ترجمة مقال بكر في « التراث اليوناني » ص ٤ .

(٢) كارل غروث بكر : « تراث الاوائل في الشرق والغرب » ترجمة عبد الرحمن بدوي في « التراث اليوناني » ص ٦ .

(٣) الدكتور خليل الجري : « تاريخ الفلسفة العربية » ج ٢ ص ٣٩ .

كِتَابُ

الْجَمْعُ بَيْنَ رَأْيِي وَالْحِكْمَةِ

أَفْلَاطُونُ الْإِلَهِي وَأَرْسِطُو طَالِيْسُ

.



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی

فترة من تاريخ حياة الفارابي

الفارابي

المعلم الثاني

(٢٥٩-٣٣٩ هـ / ٨٧٠-٩٥٠ م)

ولد ابو النصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ في مدينة فاراب في اقليم خراسان التركي . ويروى ان اياه كان فارسي الاصل تزوج من امرأة تركية واصبح قائداً في الجيش التركي (١) .

اكتب على الدرس في بلده وكان يجيد من اللغات : الفارسية والتركية والكردية . واتقن العربية في بغداد . دخل العراق واستوطن بغداد ، عاصمة العلم والمعرفة ، حينئذ ، وتعلم على ابي بشر متى (المتوفى ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م) ودرس عنه المنطق . ثم قرأ العلم الحكمي على يوحنا بن حيلان (المتوفى في بغداد في ايام المقتدر الذي رقي الخلافة سنة ٢٩٥ هـ / ٩٠٧ م) ، واستفاد منه وبرز في ذلك على اقرانه . ولعل الفارابي كان يجهل ، او لا يجيد العربية ، حين جاء الى بغداد ، اذ انه يذكر هو بنفسه انه كان يدرس النحو على ابي بكر بن السراج لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليه .

ثم اشتهرت تصانيفه وكثرت تلاميذه ، وصار اواحد زمانه . وقد نبغ من تلامذته يحيى بن عدي النصارى .

وفي سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤١ م انتقل الى دمشق ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني ، صاحب حلب ، فقصه الى علماء بلاطه واصطحبه في حملته على دمشق حيث توفي الفارابي سنة ٣٣٩ هـ / ٩٥٠ م ، وله من العمر ثمانون سنة (٢) .

(١) ابن ابي اسيمية : عيون الانباء ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) جمال الدين القفطي : اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢ وما بعدها .

مكانته :

يقول ابن خلكان (١) : « الفارابي اكبر فلاسفة المسلمين على الاطلاق » فقد انشأ مذهباً فلسفياً كاملاً ، وقام في العالم العربي بالدور الذي قام به افلاطون في العالم الغربي ، وهو الذي اخذ عنه ابن سينا وعده استاذاً له ، كما اخذ عنه ابن رشد وغيره من فلاسفة العرب ، وقد لقب بحق « المعلم الثاني » على اعتبار ان ارسطو هو « المعلم الاول » .

مؤلفاته :

يذكر القفطي (٢) قائمة بمؤلفات الفارابي ، يتضمن القسم الاكبر منها شروحاً وتعليقات على فلسفة ارسطو وافلاطون وجالينوس ، تناول فيها الفارابي كتب المنطق والطبيعات والنواميس والاخلاق وما بعد الطبيعة . فاشتهر الفارابي كشارح لارسطو ، وقد ذكر ابن سينا انه طالع كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، اكثر من اربعين مرة ولم يفهمه حتى وقع اخيراً على كتاب للفارابي في « اغراض ما بعد الطبيعة » ، فلما قرأه فتح له ما كان مغلقاً منه ، واتضح ما كان مخمضاً . ومع ذلك فان قيمة الفارابي الحقبة تقوم فيها صنف من كتب . واشهر كتبه المصنفة هي : « كتاب الجمع بين رأيي الحكميين : افلاطون الالهى وارسطوطاليس » ، « كتاب تحصيل السعادة » ، « كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة » ، « كتاب السياسات المدنية » ، « كتاب الموسيقى الكبير » ، « احصاء العلوم » ، « رسالة في العقل » ، « رسالة فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، « عيون المسائل » ، « ما يصح وما لا يصح من احكام النجوم » الخ .

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٠٠ وما بعدها من طبعة بولاق سنة ١٨٩٩ .

(٢) القفطي : اخبار العلماء ص ١٨٢ وما بعدها .

مقدمة فلبية

لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

افلاطون وارسطو

لهذا الكتاب قيمة تاريخية كبرى ، اذ انه يوضح لنا مدى اطلاع الفارابي على الترجات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية ، ولا سيما كتب افلاطون وارسطو ، ولو انه اطلع ايضاً على بعض «تاسوعات» افلوطين دون ان يعلم انها له ، كما ان هذا الكتاب يبين لنا كيف استخدم الفارابي هذه الترجات في التوفيق بين رأيي الحكيمين . في مقدمة كتابه يذكر لنا الفارابي المسائل التي سيبحثها ، وهي المسائل التي يقال ان افلاطون وارسطو اختلفا فيها ، وهذه المسائل هي : ا - حدوث العالم وقدمه ، ب - اثبات المبدع الاول ووجود الاسباب عنه ، ج - امر النفس والعقل ، د - المجازاة على الافعال ، هـ - كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية .

وهكذا رسم الفارابي الخطة التي سيسير عليها في كتابه ، الا انه لم يتبع هذا الترتيب في سياق العرض ، اذ انه يقدم بعض مسائل ويؤخر البعض الآخر .

وقبل ان يبحث هذه المسائل يعرف الفلسفة بانها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » ، ثم يتساءل عن الاسباب التي جعلت « اكثر اهل زمانه » يقولون ان بين الحكيمين اختلافاً جوهرياً فيها .

يبحر الفارابي هذه الاسباب في ثلاثة اقتراضات : ا - إما ان يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ، ب - إما ان يكون رأي الاكثرية فيها (افلاطون وارسطو) ضيقاً ، ج - وإما من قال ان بينهما اختلافاً فهو جاهل .

وقد قسمنا المقدمة الى فقرات ، في كل فقرة رأي يستعرضه الفارابي ثم يفنده ويرده .

ثم يبدأ عرض المسائل التي يقال ان هنالك اختلافاً فيها بين الحكيمين . وللفارابي طريقة في استعراض هذه المسائل : فانه يورد اولاً رأي من يقول بوجود اختلاف

جوهرى بين الحكيمين ، ثم يرد هو عليه مستشهداً ببعض الكتب المنسوبة لها ، او في حالة غياب مثل هذا البرهان يعتمد على ادلة منطقية يستنبطها هو من نفسه احياناً ، اذ انه وضع نصب عينيه انه يستحيل ان يكون هناك فرقاً جوهرياً بين هذين الامامين للفلسفة . فهذه عقيدة واضحة عنده ويوجه كل جهده لاثباتها بشئى الطرق .

وقد رقنا هذه المسائل ، التي بلغ عددها ثلاث عشرة مسألة وجعلنا لكل واحدة منها عنواناً لتسهيل مطالعتها . وهذه المسائل تُرَدّ في جلّتها الى مسائل : في السلوك وطريقة تدوين الكتب عند الحكيمين ، ثم مسائل منطقية ، وطبيعية ، واخلاقية ، ومسائل ما بعد الطبيعة .

في المسألة الاولى : يبحث الزعم القائل ان طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو . فبرد قائلان : ان الاختلاف في طريقة معيشتها راجع الى ان طبيعة افلاطون تختلف عن تكوين طبيعة ارسطو ، ولكن الاثنين متفقان بالتعاليم والمبادئ . يوجد نقص في القوى الطبيعية في افلاطون وزيادة فيها في ارسطو ، وهذا امر دارج بين الناس .

في المسألة الثانية : يقولون ان طريقة افلاطون في تدوين الكتب ، وتأخيرها في الكتابة ، واستخدامه الرموز ، تختلف عن طريقة ارسطو التي امتازت بالايضاح . (لم يدون افلاطون في بادئ الامر ، مقتدياً باستاذة سقراط الذي كان يعلم فقط ولم يكتب ابداً . وهذا الموقف من تدوين التعاليم الحكيمية نجده ايضاً عند امينوس ساكاس ثم افلوطين الذي لم يدون شيئاً قبل سن الخمسين ، ثم اذن لتلميذه فورفوروس بالتدوين . وكان اعتقاد هؤلاء ان الورق والمداد لا يستحقان ان يحفظا هذه التعاليم التي يجب ان تودع وتحفظ في الصدور الطاهرة) .

ويرد الفارابي على هذا القول بان اسلوب ارسطو لا يخلو من الغموض مثل اسلوب افلاطون . ويأتي بامثلة على ذلك من « رسالة ارسطو الى الاسكندر » في سياسات المدن الجزئية ، اذ فيها من الايجاز ما يدل على الابهام .

ويعود الفارابي الى ذات الموضوع في المسألة الرابعة اذ يذكر ان ارسطو رتب كتبه بحيث لا يفهمها الا اهلها ، وكان ذلك ردّاً على رسالة كان قد كتبها افلاطون الى ارسطو يعاتبه فيها على تأليفه وترتيبه العلوم .

اما في المسائل الخامسة والسادسة والسابعة ، فالبحت خاص بالمنطق وطريقة استخدامه ، ولاسيما طريقة ارسطو في استخدام القياس (في المسألة الثالثة) اذ يهتمون ارسطو انه يذكر مقدمتين لقياس ما ويتبعها بنتيجة قياس آخر . ويقولون ان القسمة والتركيب في تحديد الجنس والفصل عند ارسطو غير واضحة ، بينما هذه القسمة ظاهرة

عند افلاطون (المسألة السادسة)، فيثبت الفارابي ان ارسطو ايضاً استخدم القسمة ، ويستشهد بما جاء في كتاب « القياس » . وتهمون افلاطون (في المسألة السابعة) بانه لا يحسن استخدام القياس ، كما فعل في كتاب « طبائس » ، بينما يعترض ارسطو على طريقة افلاطون في استخدام القياس ، فيدافع الفارابي قائلاً: ان افلاطون استخدم القياس في مسائل طبيعية ، واستخدام القياس في مثل هذه المسائل يختلف عنه في المسائل المنطقية .

في المسألة الخامسة : يقولون ان الجواهر في رأي افلاطون هي القرية من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس ، بينما عند ارسطو الجواهر في الاشخاص . فيرد الفارابي قائلاً: ان افلاطون اخذ لفظ « جوهر » بهذا المعنى في ما بعد الطبيعة ، بينما ارسطو اخذه بمعنى آخر في المنطق وفي « صناعة الكيان » التي هي اقرب الى المحسوس منه الى المعقول .

المسألة الثامنة : خاصة بمسائل طبيعية ، ولا سيما مسألة الابصار . فيقولون ان ارسطو يفسر الابصار بانه انفعال من البصر ، بينما افلاطون يقول ان الابصار يكون بمحروج شيء من البصر وملاقاته المبصر . فيرد الفارابي قائلاً: ان هذه الاقوال وصلت محرفة ، ويحتج في اثبات مطابقة الرأيين في هذا الموضوع ، وهنا يلجأ الى اجتهادات لغوية .

اما المسألة التاسعة : فانها خاصة بالاخلاق : اذ يقول ارسطو ان الاخلاق عادات ، بينما يقول افلاطون ان الطبع يغلب العادة . ولكن الفارابي يحاول ان يبين ان هذا الاختلاف ظاهرياً لا حقيقياً .

المسألة العاشرة : خاصة بالمعرفة : يتساءل ارسطو : هل طالب المعرفة يعلم انه يجمل ما يطلب ام يعرف ؟ فاذا كان يطلب ما يجمله ، فكيف يوقن في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ان لم يكن هو حاصلاً على معرفة سابقة يعتمد عليها ؟ فكان ارسطو قال ايضاً بأن هناك معارف غريزية في العقل تعتمد عليها في احكامنا مثل فكرة المساواة . ويقول افلاطون ان المعرفة تذكر ، بمعنى ان ما نكتسبه عن طريق الحواس يجعلنا نتذكر المعقولات الكامنة في العقل والتي اكتسبناها من عالم المثل . فالحكيمان ، في رأي الفارابي ، متفقان في القول بوجود معارف حاصلة في العقل — ثم يعرض الفارابي رأيه في تحصيل العلم ذاكراً الاستعداد في الطفل لتحصيل المعرفة ؛ وان المعرفة تكون أولاً عن طريق الحواس .

المسألة الحادية عشرة ، خاصة بقدّم العالم : قال ارسطو بقدّم العالم بينما افلاطون قال بحدوده .

فيرد الفارابي على القول الاول بانه فرضية افترضها ارسطو في منطق . وهنا يعتمد

الفارابي على كتاب «اثولوجيا ارسطو» (كتاب الربوبية) ليثبت ان ارسطو قال بحدوث العالم ، فيتكلف الفارابي البرهان على ان ارسطو قال بالحدوث . وهذا خلاف ما قاله ارسطو (راجع ما عرضناه في المقدمة لرأي ارسطو في قدم الحركة والعالم) .

المسألة الثانية عشرة ، تذكر المثل الافلاطونية ، وتقول ان ارسطو انكر هذه المثل . وهنا ايضاً يعتمد الفارابي على كتاب «اثولوجيا ارسطو» ليثبت ان ارسطو قال هو ايضاً بمثل مفارقة (المعروف ان ارسطو رد فعلاً هذا القول الذي هو نقطة ارتكاز كل فلسفة افلاطون) .

واخيراً في المسألة الثالثة عشرة : يقول المعارضون ان ارسطو وافلاطون لا يعتقدان بالمجازاة والعقاب .

فرد الفارابي مستشهداً برسالة لأرسطو الى والدة الاسكندر ويتحدث فيها عن الثواب . اما بخصوص افلاطون فيقول الفارابي انه اثبت في آخر كتبه في «السياسة» البعث ، والنشور ، والحكم ، والعدل ، والميزان ، والثواب ، والعقاب .

• • •

فيتضح لنا من مطالعة هذا الكتاب او بالاحرى هذه «الرسالة» ان الفارابي قام بهذه المحاولة بطريقة ساذجة سطحية في اكثر الاحيان ، ذلك انه يعتمد احياناً في هذا التوفيق على التأويل للالفاظ والمعاني اكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . ثم انه ضلّ عندما اعتمد على كتاب منحول ، منسوب خطأ الى ارسطو . ولتؤكد هنا على هذه النقطة الخاصة بمسألة «المثل» كما ذكرت في المسألة الثانية عشرة . فلنرى يقوم الفارابي في التوفيق بينهما في هذه المسألة يشير الى ما هنالك من آراء تنسب الى ارسطو ، وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل ، فيقول : «وقد نجد ان ارسطو في كتابه الربوبية المعروف «اثولوجيا» يثبت الصور الروحية ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية» . وهنا يرجع الفارابي على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما في كتاب «اثولوجيا» وما في باقي كتب ارسطو ، فيرى ان الامر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : اما ان ارسطو ناقض نفسه ، واما ان يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ، واما ان يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق .

ويستبعد الفارابي القرضين الاول والثاني ، ولا يبقى الا على الثالث ، لانه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأيي افلاطون وارسطو .

ولو كان الفارابي تعمق القرض الثاني ، وهو ان يكون بعض الكتب منحولاً لأرسطو غير صحيح النسبة اليه ، اذاً لكان قد ادى خدمة تاريخية كبرى للفكر العربي (١) .

(١) عبدالرحمن بدوي : المثل العقلية الانطونية ، المقدمة ص ١٢ وما بعدها .

وليرجع القارئ الى ما عرضناه بايجاز في « المقدمة » لأراء كل من افلاطون وارسطو ليتبين الفرق بين مذهب الحكيمين وليتضح له التكلف الذي تكلفه القاربي في محاولة التوفيق بين مذهبين فيها الكثير من الاختلاف الجوهرى .

• • •

اما الكتب التي اعتمد عليها القاربي في محاولته هذه فانها عديدة ، وهي :
 أولاً — لأفلاطون : « مقالات افلاطون في السياسة والاخلاق » ، « طبائوس » ،
 « بوليتيا الصغير » ، « السياسة » (لا سيما الجزء الاخير من هذا الكتاب) ، « فاذن » .
 ملاحظة : كتاب « بوليتيا الصغير » هو المقالة الاولى من كتاب الجمهورية لأفلاطون
 اما كتاب « السياسة » فهو كتاب « الجمهورية » . وكانت كل هذه الكتب مترجمة قبل
 عصر القاربي .

ويستشهد القاربي بهذه الكتب اكثر من مرة . يذكر القاربي في المسألة العاشرة
 (الخاصة بالمعرفة) كتاب « فاذن » لأفلاطون ويقول انه عرض في هذا الكتاب نظريته
 هذه . وفي الواقع ذكر ذلك افلاطون في هذه المحاورة ، كما انه اكد عليه في محاورة
 « المينون » . ولكن لم يذكر ان « المينون » كانت مترجمة .

ثانياً — لأرسطو : « اقاويل ورسائل ارسطو السياسية » ، « رسالة ارسطو الى
 الاسكندر في سياسات المدن الجزئية » ، « كتاب القياس » ، « رسالة ارسطو الى
 افلاطون » (في جواب ما كان افلاطون كتب اليه به يعاتبه على تأليف الكتب وترتيب
 العلوم واخراجها في تأليفاته الكاملة المستعصاة) ، كتاب « المقولات » ، « كتاب
 القياسات الشريطية » ، « كتاب الحروف » (بالاخص حروف اللام) — (هذا الكتاب
 معروف ايضاً باسم : ما بعد الطبيعة) ، « كتاب البرهان » ، « كتاب الجدل » ، « كتاب
 السماء والعالم » (كتاب العالم منحول لأرسطو ، انظر المقدمة : مؤلفات ارسطو) ،
 « كتاب باري هرميناس » (وهو كتاب العبارة) ، « كتاب نيقوماخيا الصغير » ، « كتاب
 النفس » ، « كتاب طوييقا » (المعروف بكتاب الجدل) ، « السماع الطبيعي » « كتب
 الطبيعيات » (وهي اقسام من السماع الطبيعي) ، « رسالة مفردة لأمونئوس » ، « رسالة
 ارسطو الى والدة الاسكندر » .

ويذكر القاربي ان له شرحاً لكتاب « نيقوماخيا » لأرسطو .

ثالثاً — الكتب المنحولة : « اثولوجيا ارسطو » (المعروف باسم كتاب الربوبية) ،
 « كتاب العالم » هو ايضاً من الكتب المنحولة .

• • •

والاعلام الذين يذكروهم القاربي هم : امونئوس ، ثامسطيوس (المشهور بشرحه لكتب

ارسطو)، الاسكندر الأفروديسي (ايضاً مشهور بشرحه لأرسطو)، وفرغوريوس (تلميذ افلاطون)، كما انه يذكر الاسكلايين ..

وهكذا، فالمراجع التي اعتمد عليها الفارابي عديدة، منها اربعة كتب لأفلاطون، ومن بينها محاورتان مهمتان توضحان تماماً نظريته في « المثل » وفي « صنع العالم »، وهما « فاذن » و « طياوس ». واعتمد على ثمانية عشر كتاباً لأرسطو تكتفي لتوضيح مذهبه ولتظهر الفرق الجوهرية بينه وبين مذهب افلاطون، حتى يتبين المطلع على هذه المراجع قول ارسطو بقدوم الحركة، وبرده نظرية « المثل ».

والغريب في الامر ان الفارابي ضرب صفحاً عن كل هذه المراجع التي يذكرها عدة مرات في رسالته، وتقيد بفكرة كانت قد رخت عنده وهي انه لا يمكن ان يكون اختلافاً جوهرياً بين امامي الفلسفة اليونانية: افلاطون وارسطو. وكأني بالفارابي يؤول (١) ما ورد في كتب الحكميين، ويضع كل ثقته في كتاب « الاوثولوجيا » ليشبث صدق حكمه. والتشبث في الرأي غالباً ما يظهر لصاحبه اشياء غير صحيحة فيعتقدها الحقيقة.

(١) يملل الدكتور خليل الجر تأويل الفارابي بقوله: « ما لا شك فيه ان الفارابي في توفيقه كان باطني النزعة وباطني الهدف (والمعروف انه كان ينتمي الى الباطنية)، فقد حمل على التقريب بين النظريات، ورأى ان المذاهب واحدة في باطنها، واحدة في حقيقتها، وعهد الى التأويل بل جبل التأويل مفتاح كل صموية، وتقلب بين الافلاطونية والارسطاليسية، فكان تارة افلاطونياً يجر اليه ارسطو، وكان تارة أخرى ارسطاليسياً يجر اليه افلاطون، وير على بعض المقبات من الكرام وكأننا به لا يميزها اهتمامه، ولا يريد ان يتنبه لها القارئ، وكل ما يريد هو لفت النظر الى ان الخلافات لا تمنو الظاهر. والذي نستشعره من كلام الفارابي انه ينظر الى سقراط وافلاطون وارسطو نظره الى سلسلة من الاثمة المصوبين، ولهذا نراه ينزه افلاطون وارسطو عن امكان الوقوع في الخطأ. وهكذا يبدو لنا ان الفارابي وفق بين الحكميين باراء يستخلصها من اعماق تفكيره ومن زعته الشيعية، لا من حقيقة مذهب الربطين. (حنا الفاعوري و خليل الجر: تاريخ للفلسفة العربية ج ٢ ص ١٠٦).

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين

افلاطون الالهى وارسطوطاليس

للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثانى ابى نصر الفارابى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهى وارسطوطاليس(١).

للشيخ الامام الملقب بالمعلم الثانى ابى نصر الفارابى ، رحمة الله عليه .

الحمد لواهب العقل ومبدعه ، ومصور الكل ، ومختصره ، كفى احسانه القديم وافضاله . والصلاة على سيد الانبياء محمد وآله .

المقدمة

اما بعد(٢)، فاني لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تحاضوا(٣) وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا ان بين الحكيمين المتقدمين(٤) المبرزين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب منه ، وفي امر النفس والعقل ، وفي المجازات على الافعال خبيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ؛ اردت(٥) ، في مقالتي هذه ، ان اشرع في الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما . وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما ، لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه ، وانفع ما يراد شرحه وايضاحه .

(١) واه مقالة ابى نصر الفارابى في جمع بين رأيي افلاطون وارسطو .

(٢) واه وبعده ؛ واه (فراغ) ؛ واه اما بعد .

(٣) واه واه تحاضوا ؛ واه تحاضوا .

(٤) واه المتقدمين ؛ واه المتقدمين .

(٥) واه اردت ؛ واه فأردت .

(١) الاجماع على ان افلاطون وارسطو هما المرجع الاول للفلسفة ؛ ومعنى الخلاف في الرأي فيها :

اذ الفلسفة ، حدّها وماهيتها ، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة . وكان هذان الحكميان هما مبدعان (٦) للفلسفة ، ومنشئان لأوائلها واصولها ، ومنهّان لآواخرها وفروعها ، وعليهما المعولّ في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في سيرها وخطيرها . وما يصدر عنها في كل فنّ انما هو الاصل المعتمد عليه ، تخلّوه من الشوائب والكدر . بذلك نطقت الالسن ، وشهدت العقول ؛ ان لم يكن من الكافّة فن الاكثرين من ذوي الالباب الناصعة والعقول الصافية . ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقاً متى كان للموجود (٧) المعبر عنه مطابقاً ؛ ثم كان بين قول هذين الحكميين ، في كثير من انواع الفلسفة ، خلاف ، لم يحل الامر فيه من احدى ثلاث خلال : إمّا ان يكون هذا الحدّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، واما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسّف هذين الرجلين خفياً ومدخولاً ، واما ان يكون في معرفة الظانين فيها بانّ بينهما خلافاً في هذه الاصول تقصير .

(٢) معنى الفلسفة وتحديداتها : الفلسفة تشمل جميع العلوم ؛ ولها بحث كل من افلاطون وارسطو :

والحدّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة ؛ وذلك يتبين من استقراء جزئيات هذه الصناعة . وذلك ان موضوعات العلوم وموادّها لا تخلو من ان تكون : اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية ، او سياسية . وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه ، والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا والفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية (الانسانية) . وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه ، وهو الذي يؤثر الحكيم افلاطون . فان المقسّم يروم (٨) ان لا يشذّ (٩) عنه شيء موجود من الموجودات . ولو لم يسلكها افلاطون لما كان الحكيم ارستوطاليس يتصدّى لسلكها .

(٦) واه مبدعان ؛ واه مبدعان وينوعان .

(٧) واه الموجيد ؛ واه لوجيد ؛ واه لوجيد .

(٨) واه يتروم ، واه (ناقص) ، واه يروم .

(٩) واه يشذ ؛ واه يشذ .

(٣) طريقة ارسطو في معالجة هذه العلوم : استخدام البرهان والقياس

غير انه ، لما وجد افلاطون قد (١٠) احكمها ، وبيّنها ، واتقنها ، ووضحها ، اهتم (١١) ارسطاطاليس باحتال الكدّ واعمال الجهد في انشاء طريق القياس ، وشرع في بيانه وتهذيبه ، ليستعمل القياس والبرهان في جزء جزء مما توجهه القسمة ، ليكون كالتابع والمتعمّم والمساعد والناصح . ومن تدرب في علم المنطق ، واحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات والالهيّات ، ودرس كتب هذين الحكيمين ، يتيسّر له مصداق ما اقول ، حيث يمدّهما قد قصدا تلوين العلوم بموجودات العالم ، واجتهدا (١٢) في ايضاح احوالها على ما هي عليه (١٣) ، من غير قصد منها لاختراع ، واغراب ، وابداع ، وزخرفة ، وتشويق (١٤) ؛ بل لتوفية كل منها قسطه ونصيبه ، بحسب الوسع والطاقة . واذا كان ذلك كذلك ، فالحد الذي قيل في الفلسفة ، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة ، حد صحيح ، يبين عن ذات المخلود ويدلّ على ماهيته .

(٤) الاجماع حجة ، لا سببا اذا كان اجماع العقلاء

فاما ان يكون رأي الجميع او الاكثرين ، واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرزان في هذه الصناعة ، صحيحاً مدخولاً ؛ فذلك بعيد عن قبول العقل اياه واذعانه له ؛ اذ الموجود (١٥) يشهد بصدّه . لانا نعلم يقيناً انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشيء الواحد ، واجتماع الآراء الكثيرة ، اذ العقل ، عند الجميع ، حجة . ولاجل ان ذا العقل ربما يميل اليه الشيء بعد الشيء ، على خلاف ما هو عليه ، من جهة تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء ، احتيج (١٦) الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة . فها اجتمعت ، فلا حجة اقوى ، ولا يقين احكم من ذلك .

ثم لا (١٧) يفرّئك وجود أناس كثيرة على آراء مدخولة ، فانّ الجماعة المقلّدين لرأي واحد ، المدّعين لامام يؤمّمهم (١٨) فيها اجتمعوا عليه ، بمنزلة عقل واحد ،

-
- (١٠) واه قد ؛ وبه (ناقض) قد .
 - (١١) واه وبه اهتم ؛ واه اهتم .
 - (١٢) واه وبه واجتهاد ؛ واه واجتهدا .
 - (١٣) واه وبه عليها ؛ واه عليه .
 - (١٤) واه وبه وتشويق ؛ واه وتشويق .
 - (١٥) واه الوجود ؛ وبه الموجود .
 - (١٦) واه وبه واحتيج ؛ واه احتيج .
 - (١٧) واه وبه يفرّئك ؛ واه لا يفرّئك .
 - (١٨) واه يؤمّمهم ؛ وبه يؤمّمهم .

والعقل الواحد ربما يخطئ في الشيء الواحد ، حسب ما ذكرنا ، لا سيما اذا لم يتدبّر الرأي الذي يعقده مراراً ، ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاينة . وأن حسن الظن بالشيء او الاهمال في البحث ، قد يغطي ، ويعمي ، ويحجب .

واما العقول المختلفة ، اذا اتفقت ، بعد تأمل منها ، وتدرّب ، وبحث ، وتقدير (١٩) ومعاينة ، وتبكيث ، واثارة الاماكن المتقابلة ، فلا شيء اصح مما اعتقده ، وشهدت به ، واتفقت عليه . ونحن نجد الالسنه المختلفه متفقة (٢٠) بتقديم هذين الحكمين ؛ وفي التفلسف بهما (٢١) تضرب الامثال ؛ واليهما يساق (٢٢) الاعتبار ؛ وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والفوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة .

واذا كان هذا هكذا ، فقد بقي ان يكون في معرفة الظاهرين بهما ان بينهما خلافاً في الاصول ، تقصير . وينبغي ان تعلم ان ما من (٢٣) ظن يخطأ ، او سبب يغلط ، الا وله داع اليه ، وباعث عليه . ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظن بان بين الحكمين خلافاً في الاصول ؛ ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

(٥) لا يجوز الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات

اعلم ، ان مما هو متأكد في الطبائع — بحيث لا تقلع عنه (الطبايع) ولا يمكن خلوها عنه ، والتبرأ منه في العلوم والآراء والاعتقادات ، وفي اسباب النواميس والشرائع ، وكذلك في المعاشرات المدنية والمعاشر — هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات : اما في الطبيعيات ، فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب في الماء ، ولعل بعض الاحجار يطفو ؛ وان كل نبات محترق بالنار ، ولعل بعضها لا يحترق بالنار (٢٤) ؛ وان جرم الكل متناه ، ولعله غير متناه . وفي الشرعيات ، مثل ان كل من شوهده فعل الخير منه على اكثر الاحوال ، فهو عدل ، صادق الشهادة في كثير من الاشياء ، من غير ان يشاهد (٢٥) جميع احواله . وفي (٢٦) المعاشرات ، مثل السكون والطمأنينة اللتين

(١٩) «ا» وتنقير ؛ «ب» وتقدير .

(٢٠) «ا» متطابقة ؛ «ب» منطلقة ؛ «ج» متفقة .

(٢١) «ا» تضرب ؛ «ب» تصوير .

(٢٢) «ا» يساق ؛ «ب» ميثاق .

(٢٣) «ا» ظن ؛ «ب» (ناقص) .

(٢٤) «ا» بالنار ؛ «ب» (ناقص) .

(٢٥) «ا» جمع ؛ «ب» جميع .

(٢٦) «ب» الكلام [وفي المعاشرات ... يشاهد في جميع احواله] ناقص .

حدّهما في انفسنا محدود، انما منه استدلالات من غير ان يشاهد في جميع احواله (٢٦). ولما كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبايع، ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس، وبينهما في السير والافعال، وكثير (٢٧) من الاقوال، خلاف ظاهر، فكيف يضبط الوهم معها بترهم وتحكم بالخلاف الكلّي بينهما؛ مع سوق (٢٨) الوهم الى القول والفعل جميعاً تابعين للاعتقاد؛ ولا سيما حيث لا مراء فيه ولا احتشام، مع تمادي المدة؟

• • •

بحث اوجه الاختلاف

اولاً - طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو

ثم، من افعالها المبينة، وسيرهما المختلفة، تخلفي افلاطون من كثير (٢٩) من الاسباب الدنيوية، ورفضه لها، وتحذيره في كثير من اقواله عنها، وإيثاره تجنبها؛ وملايسة ارسطوطاليس لما كان يهجر افلاطون، حتى (٣٠) استولى على كثير من الاملاك وتزوج، واولد، وتوزر للملك الاسكندر، وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين. فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في امر الدارين.

وليس الامر كذلك، في الحقيقة: فان افلاطون هو الذي دون السياسات، وهذبها (٣١)، وبين السير العادلة، والعشرة الأنسية المدنية، وإبان عن فضائلها، وظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها. ومقالاته، فيما ذكرناه، مشهورة، بتدريسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا. غير أنه، لما رأى امر النفس وتقويمها أول ما يتدبّر به الانسان، حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها، ارتقى منها الى تقويم غيرها؛ ثم، لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ مما يهيمه من امرها، ابقى ايامه في اهم الواجبات عليه، عازماً على انه، متى فرغ من الالهم الاولى، اقبل على الاقرب الادنى، حسب ما اوصى به في مقالاته في «السياسات والاخلاق».

(٢٧) «ا» والكثير؛ «ب» وكثير.

(٢٨) «ا» مع سوق؛ «ب» مع سوق.

(٢٩) «ا» كثير؛ «ب» الاكثر.

(٣٠) «ا» متى؛ «ب» حتى.

(٣١) «ا» وهذبها؛ «ب» وهذا بها.

وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله « ورسائله السياسية ». ثم لما رجع الى امر نفسه خاصة ، احس منها بقوة ورجب ذراع صعة صدر وتوسع (٣٢) اخلاق وكمال امكنه معها تفريعها ، والتفرع للتعاون ، والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية .

فن تأمل هذه الاحوال ، علم انه لم يكن ، بين الرأيين والاعتقادين ، خلاف . وان التباين الواقع لما كان سببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما ، وزيادة فيها في الآخر ؛ فلا غير ؛ على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس ، اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو اثر وأصوب وأولى ؛ غير انهم لا يطبقونه ، ولا يقدرون عليه ؛ وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض .

ثانياً - طريقة افلاطون في تدوين الكتب وطريقة ارسطو

ومن ذلك ايضاً ، تباين مذهبهما في تدوين العلوم ، وتأليف الكتب .

وذلك ان افلاطون كان يمنع ، في قديم الايام ، عن تدوين العلوم وايداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان ، وذهاب (٣٣) ما يستنبطه ، وتفسر (٣٤) وقوفه عليه ، حيث استغزر (٣٥) علمه وحكمته ، وتبسط فيها ؛ فاخترت الرموز والالغاز ، قصداً منه ، لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلباً وبحسناً وتقيراً واجتهاداً .

واما ارسطوطاليس ، فكان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك .

وهذان سيلان ، على ظاهر الامر ، متباينان . غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح . من ذلك ما يوجد في اقاويله من حذف المقدمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي اوردتها ، مما دلّ على مواضعها المفسرون لها . ومن ذلك حذف كثير من النتائج ، وحذف الواحد من كل زوجين ، والاقتصار على الواحد منهما ، مثل

(٣٢) «ب» ناقص [وتوسع اخلاق] .

(٣٣) «ا» وذهاب ؛ «ب» والذهاب .

(٣٤) «ا» وتفسر ؛ «ب» وتفسير .

(٣٥) «ا» استغزر ؛ «ب» استقر .

قوله في «رسائله الى الاسكندر» ، في سياسات المدن الجزئية : « من أثر اختيار العدل في التعاون المدني (٣٦) » ، فخليق ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة . ونعمام هذا القول هكذا : من أثر اختيار العدل على الجور ، فخليق ان يميزه مدبر المدينة في العقوبة والثواب . يعني ان من أثر العدل ، فخليق ان يثاب ، كما ان من أثر الجور ، فخليق ان يعاقب .

ثالثاً - طريقة ارسطو في استخدام القياس

ومن (٣٧) ذلك ، ذكره لمقدمي قياس ما ، واتباعها نتيجة قياس آخر . وذكره لمقدمي قياس ، واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدمات ، مثل ما فعله في كتاب «القياس» ، عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر . ومن ذلك ، (اشباعه) القول (٣٨) في تعديد جزئيات الشيء الواضح ، ليرى ، من نفسه ، البلاغ والجهد في الاستيفاء ، ثم تجاوزه عن الغامض من غير (٣٩) اشباع في القول ، ولا توفيقه في الخط .

رابعاً - طريقة ارسطو في ترتيب كتبه

ومن ذلك ، النظم والترتيب والرسم الذي في كتبه العلمية ، حيث تظن ان ذلك طباع له ، لا يمكنه التحول عنه . فاذا توصل (٤٠) رسائله وجد كلامه فيها (٤١) منشأ ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفة لما في تلك الكتب . وتكفي «رسائله» المروفة الى افلاطون ، في جواب ما كان افلاطون كتب اليه به ، يعاتبه على تأليفه (٤٢) الكتب وترتيبه العلوم ، واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة . فانه يصرح ، في هذه الرسالة الى افلاطون ، ويقول : « اني وان دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها ، فقد رتبته ترتيباً لا يخلص اليها الا اهله ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها (٤٣) الا بنوها » . فقد ظهر ، بما وصفناه ، ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امر ، يشتمل عليه حكيان ظاهران متخالفان ، يجمعها مقصود واحد .

-
- (٣٦) وبه ناقص [المدني] .
 (٣٧) وبه وبها ؛ وده ومن ذلك .
 (٣٨) وبه القول ؛ وبه القول .
 (٣٩) وبه من غير ؛ وبه وبه وبه .
 (٤٠) وبه قول ؛ وبه تأمل .
 (٤١) وبه وبه متفا ؛ وده منشأ .
 (٤٢) وبه تأليفه ؛ وبه تعويته .
 (٤٣) وبه الا ؛ وبه [ناقص] الا .

عمامساً - معنى الجوهر عند افلاطون وعند ارسطو

ومن ذلك أيضاً ، امر الجواهر ، وإن التي منها اقدم ، عند ارسطوطاليس غير التي منها اقدم ، عند افلاطون . فإن اكثر الناظرين في كتبها يحكمون بخلاف بين رأييهما في هذا الباب . والذي (٤٤) حدهم الى هذا الحكم ، وهذا الفن ، هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه ، مثل كتاب « طبائوس » ، وكتاب « بوليپيا » (٤٥) الصغير ، دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها ، هي القرية من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس والوجود الكياني . ثم وجدوا كثيراً من اقاويل ارسطوطاليس في كتبه ، مثل كتابه في « المقولات » (٤٦) ، وكتابه في « القياسات الشريفة » ، يصرح بان اولي الجواهر ، بالتفضيل والتقديم ، الجواهر الاول ، التي هي الاشخاص . فلما وجدوا هذه الاقاويل ، على ما ذكرناه من التفاوت والتباين ، لم يشكوا في ان بين الاعتقدين خلافاً .

والامر كذلك لان من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة ، فيتكلمون على الشيء الواحد في صناعة (٤٧) بحسب مقتضى تلك الصناعة ؛ ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه ، في صناعة اخرى ، بغير ما تكلموا به أولاً . وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ؛ اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما . كما قد قيل انه (٤٨) لو ارتفع من حيث ومن جهة (٤٨) ما ، بطلت تلك العلوم والفلسفة . ألا ترى أن الشخص الواحد ، كسقراط مثلاً ، يكون داخلياً تحت الجوهر ، من حيث هو انسان ، وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار ، وتحت الكيف من حيث هو ابيض او قاضل او غير ذلك ؛ وفي المضاف ، من حيث هو اب او ابن ؛ وفي الوضع ، من حيث هو جالس او متنك . وكذلك سائر ما اشبهه .

فالحكيم ارسطوطاليس ، حيث جعل اولي الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، اشخاص الجواهر ، انما جعل ذلك في صناعة المنطق وصناعة الكيان ، حيث راعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه يؤخذ جميع المفاهيم ، وبها قوام الكلبي المتصور . واما الحكماء افلاطون ، فانه حيث جعل اولي الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، الكلبيات ، فانه انما جعل ذلك فيما « بعد الطبيعة » وفي « اقاويله الالهية » ، حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية ، التي لا تستحيل ولا تدر .

(٤٤) «هـ» والذي ؛ «هـ» في الذي .

(٤٥) «هـ» «هـ» لو يعطي ؛ «هـ» بوليپيا .

(٤٦) «هـ» «هـ» المقولات ؛ «هـ» المقولات .

(٤٧) «هـ» طبائوس ؛ «هـ» صناعة .

(٤٨) الكلام [انه ... من جهة ما] ناقص في «هـ» .

فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث (٤٩) عنها خلاف ، فقد صبح أن هذين الرأيين ، من الحكيمين ، متفقان لا خلاف (٥٠) بينهما ، إذا الاختلاف إنما يكون حاصلًا أن حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة إلى مقصود واحد بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأيهما يجتمعان على حكم واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها .

سادساً - طريقة القسمة عند افلاطون وعند أرسطو

ومن ذلك ، ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود .
أن افلاطون (٥١) يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق القسمة ، وأرسطوطاليس يرى أن توفية الحدود إنما يكون بطريق البرهان والتركيب .

وينبغي أن تعلم أن مثل ذلك مثل الدرج الذي يُلجج عليه ، وينزل منه (٥١) :
فإن المسافة واحدة وبين السالكين (٥٢) خلاف . وذلك أن أرسطوطاليس ، لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها في توفية الحدود ، هو بطلب ما يخص الشيء وما (٥٣) يعمه ، مما هي ذاتية له وجوهرية ، وسائر ما ذكره في « الحرف » الذي يتكلم فيه على توفية الحدود ، من كبه فيها « بعد الطبيعة » ، وكذلك في كتاب « البرهان » ، وفي كتاب (٥٤) « الجدل » ، وفي غير ذلك من المواضع ، مما يطول ذكره ، وأكثر كلامه لم يخل من قسمة ما ، وإن كان غير مصرح بها ، فانه حين يفرق بين العامي والخاص ، وبين الذاتي وغير الذاتي ، فهو سالك ، بطبيعته وذهنه وفكره ، طريق القسمة ، وإنما يصرح ببعض أطرافها . ولأجل ذلك لم يطرح (٥٥) طريق القسمة رأساً ، لكنه (٥٦) يعدّه من التعاون على اقتضاء أجزاء الحدود . والدليل على ذلك ، قوله ، في كتاب « القياس » ، في آخر المقالة الأولى : « فاما القسمة التي تكون بالاجناس (٥٧) جزء صغير من هذا المأخذ ، فانه سهل أن يعرف » ، وسائر ما يتلوه . وهو لم يعد المعاني التي يرى افلاطون استعمالها ، حين يقصد إلى أهم ما يحده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده ،

(٤٩) واه المبحوث منها ؛ وبه المنحرجها .

(٥٠) واه لا اختلاف ؛ وبه لاختلاف .

(٥١) الكلام من [رى أن وينزل منه] ناقص في وبه .

(٥٢) واه وبين السالكين ؛ وبه من السالكين .

(٥٣) واه وما ؛ وبه وما .

(٥٤) وبه ناقص [البرهان وفي كتاب]

(٥٥) واه يطرح طريق ؛ وبه يصرح .

(٥٦) واه يعدّه ؛ وبه يبيده .

(٥٧) واه جزء ؛ وبه حرف .

فيقسمه (٥٨) بفصلين ذاتيين ، ثم يقسم كل قسم منهما كذلك ، وينظر في اي الجزئين يقع (٥٩) المقصود (٦٠) تحديده ؛ ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر عامي قريب من المقصود تحديده ، وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه . وهو في ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس ؛ وان لم يقصد ذلك من اول الامر . فاذا كان لا يخلو من ذلك فما يستعمله . وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذه ، فالعاني واحدة . وايضاً ، فسواء طلبت جنس الشيء وفصله ، او طلبت الشيء في جنسه وفصله . فظاهر ان لا خلاف بين الرأيين في الاصل ، وان كان بين المسلكين خلاف . ونحن لا ندعي انه لا بون ، بوجه من الوجوه وجهة من الجهات ، بين الطريقين (٦١) ، لانه يلزمنا ، عند ذلك ، ان يكون قول ارسطوطاليس وماأخذه وسلوكه ، هي (٦٢) باعينا قول افلاطون وماأخذه وسلوكه . وذلك محال وشنيع . ولكننا ندعي انه لا خلاف بينها في الاصول والمقاصد ، على ما بيناه او سنبيته (٦٣) بمشيئة الله وحسن توفيقه .

سابعاً - القياس : كيف استخدمه ارسطو وهل استخدمه افلاطون ؟

ومن ذلك ايضاً ، ما انتحله امونيوس (٦٤) وكثير من الاسكلايين (٦٥) ، وآخرهم تامسطينوس (٦٦) فيمن يتيه ، من ان القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا (٦٧) كانت المقدمة الكبرى منها ضرورية ، كانت النتيجة وجودية (٦٧) لا ضرورية . ونسبوا ذلك الى افلاطون ، وادعوا انه يأتي بقياسات ، في كتبه ، توجد مقدماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية ، مثل القياس الذي يأتي به في كتاب « طبائوس » ، حيث يقول : « الوجود افضل من لا وجود ، والافضل تشتاقه (٦٨) الطبيعة أبداً » . ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين ، وهي ان الطبيعة تشتااق الوجود (٦٩) ، ليست

-
- (٥٨) واه فيقسمه ؛ واه فقسه .
 - (٥٩) واه يقع ؛ واه تبع .
 - (٦٠) واه واه المحدد ؛ واه المقصود .
 - (٦١) واه بين الطريقين ؛ واه من الطرق .
 - (٦٢) واه هي ؛ واه ناقص [هي] .
 - (٦٣) واه سنيته ؛ واه ناقص [سنيته] .
 - (٦٤) واه امونيوس ؛ واه امونيوس .
 - (٦٥) واه الاسكلايين ؛ واه الاسكلايين .
 - (٦٦) واه تامسطينوس ؛ واه تامسطينوس .
 - (٦٧) واه الكلام [اذا كانت ... وجودية] ناقص .
 - (٦٨) واه تشتاقه ؛ واه يسانه .
 - (٦٩) واه الوجود ؛ واه الموجد .

ضرورية ، من جهات : منها انه لا ضرورة في الطبيعة ، وان الذي في (٧٠) الطبيعة من الوجود هو الوجود (٧١) الذي على الأكثر ، ومنها ان الطبيعة قد تشناق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود (٧٢) ما ، هي اللازمة عنه . وزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية ، لقوله : «ابدأ» . وأوسطا ليس يصرح في كتاب «القياس» : ان القياس (٧٣) الذي تكون مقدماته مختلفة (٧٤) من الضروري ومن الوجودي ، وتكون الكبرى هي الضرورية ، فان النتيجة تكون ضرورية . وهذا (٧٥) خلاف ظاهر .

فنقول : لولا انه لا يوجد لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية البتة ، وانما ذلك شيء (٧٦) يدعيه الناظرين (٧٧) ، ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل ، مثل ما حكيناه عنه ، لكان بينهما خلاف ظاهر . الا ان الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة (٧٨) . وذلك اذ ، لما (٧٩) هم وجدوا القياس مركباً من مقدمتين وثلاثة حدود : اول ، واسط ، وآخر ، وجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضرورياً ، ولزوم الاوسط للآخر وجودياً (٨٠) ، ورأوا الحد الاوسط — وكان هو العلة في لزوم الحد الاول للآخر ، والواصل له به — ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود ، قالوا : اذا كان حال الاوسط (٨١) الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالآخر حال الوجود ، فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الآخر (٨٢) حال الاضطراب ؟ وانما سوّح لهم هذا الاعتقاد ، لنظرهم في مجرد الامور والمعاني ، وازورادهم (٨٣) عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكل . ولو علموا (٨٤) وتفكروا وتأملوا حال المقول (٨٤)

-
- (٧٠) واه في ؟ وبه يمن .
 (٧١) وبه ناقص [هو الوحيد] .
 (٧٢) واه لوجود مائة ؟ وبه يوجد ما ؟ واه لوجود ما هي .
 (٧٣) واه وبه ناقص [ان القياس] ؟ واه ان القياس .
 (٧٤) واه مختلفة من ؟ وبه مختلفة من .
 (٧٥) واه خلاف ؟ وبه اختلاف .
 (٧٦) واه شيء ؟ وبه الشيء .
 (٧٧) واه الناظرين ؟ وبه المتأخرين .
 (٧٨) واه وبه بالطبيعي ؟ واه بالطبيعة .
 (٧٩) اذ ، لما هم ، بمعنى : انهم لما .
 (٨٠) واه ورأوا ؟ وبه ورأوا .
 (٨١) وبه الكلام [الاوسط — الذي هو... عند الآخر] ناقص .
 (٨٢) واه وازدادهم ؟ وبه وازدادهم .
 (٨٣) واه علموا ؟ وبه طلبوا .
 (٨٤) واه المقول ؟ وبه المقول .

على الكل بشرطه (٨٥) ، وإن معناه هو أن كل ما هو «ب» ، وكل ما يكون «ب» ، فهو أتم ، لوجدوا أن هو بشرط المقول (٨٦) على الكل بالضرورة . ولا عرض لم الشك ، ولا ساع (٨٧) لهم ما اعتقدوه (٨٨) . وايضاً فإن القياسات التي يأتيون (٨٩) بها عن افلاطون ، إذا تَوَاضَعَتْ حتى التأمل فيها ، وجدوا أكثرها وارداً في صور القياس الموثلف من الموجبتين في الشكل الثاني . ومهما نظر في واحد واحد من مقدماتها ، تبينَ وهنُ ما ادَّعوه فيها . وقد تلخص الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل ، وفاضل عن ارسطو فيما ادَّعوه . وشرحتنا نحن اقاويله ايضاً عن كتاب «انولوطيقا» في هذا الباب ، وبيننا معنى المقول على الكل ، وتلخصنا امره ، شافياً ، وفرقنا فيه بين الضروري القياسي وبين الضروري البرهاني ، بحيث يكون فيه غنية (٩٠) لمن تأمله عن كل ما يورثه لبثاً في هذا الباب . فقد ظهر أن الذي ادَّعاه ارسطوطاليس في (٩١) هذا القياس ، هو على ما ادَّعاه ، وأن افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو .

وما اُشبه ذلك هو ما ادَّعوه على افلاطون أنه يستعمل الضرب من القياس في الشكل الاول والثالث ، الذي المقدمة الصغرى منه سالبة . وقد بينَ ارسطو مرةً في «انولوطيقا» أنه غير متج . وقد تكلم المفسرون في هذا الشكل وحلَّوه (٩٢) ، وبينوا امره . ونحن ايضاً ، شرحتنا في تفاسيرنا وبيننا أن الذي أتى به افلاطون في كتاب «السياسة» ، وكذلك ارسطوطاليس في كتاب «السياء والعالم» مما يوهم أنها سواب ، ليست بسواب ، لكنها موجبات معدولة ، مثل قوله : السياء لا خفيف ولا ثقيل ، وكذلك سائر ما اُشبهها ، إذ الموضوعات فيها موجودة ، والموجبات المعدولة ، مهما وقعت في القياس ، بحيث لو وقعت هناك سواب بسيطة ، كان الضرب غير متج ، لامتنع القياس من أن يكون متجاً .

ومن ذلك ايضاً ، ما أتى به ارسطوطاليس في الفصل الخامس من الكتاب «باري» (٩٣) هرمينياس ، وهو أن الموجبة التي المحمول فيها ضد من الاضداد ،

-
- (٨٥) واه بشرطه وإن ؛ وبه بشرط أن .
 (٨٦) واه المقول ؛ وبه حتى القول .
 (٨٧) واه ساع ؛ وبه اشاع .
 (٨٨) واه اعتقدوه ؛ وبه عتدوا .
 (٨٩) واه يأتيون ؛ وبه ياتون .
 (٩٠) واه غنية ؛ وبه حية .
 (٩١) واه في هذا ؛ وبه ناقص [في هذا] .
 (٩٢) واه وسطو ؛ وبه وعلو .
 (٩٣) واه ياريرمينياس ؛ وبه يارميناس ؛ وده ياري هرميناس .

فان سألته اشدّ مضادة من الموجبة التي المحمول فيها ضدّ (٩٤) ذلك المحمول . فان كثيراً من الناس ظنوا ان افلاطون يخالفه في هذا الرأي ، وانه يرى ان الموجبة التي المحمول فيها ضدّ المحمول في الموجبة الاخرى ، اشدّ مضادة . واحتجوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية ؛ منها ما ذكره في كتاب « السياسة » : ان الاعدل متوسط بين الجور والعدل . وهؤلاء ، فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطون في كتاب « السياسة » ، وما نحاه ارسطوطاليس في « باري هرمينياس » ، وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان . فان ارسطو انما يبين معاندة الاقاول ، وانه اشدّ واتمّ (٩٥) معاندة . والدليل على ذلك ما اورده في الجمع ، وبين (٩٦) ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة ، وليس شيء من الامور الا يوجد فيها سواب معاندة له . وايضاً ، فان كان واجباً في غير ما ذكرنا ، ان يجري الامر على هذا المثال ، فقد ترى ان ما قيل في ذلك صواب ؛ وذلك انه قد يجب ، اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع ، واما ان يكون في موضع من المواضع هذه . الا ان الاشياء (٩٧) التي ليس يوجد فيها ضد اصلاً ، فان الكذب فيها هو الضد (٩٨) المعاند للحق . ومثال ذلك ، من ظنّ بانسان انه ليس بانسان ، فقد ظنّ ظناً كاذباً . فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان ، فسائر الاعتقادات انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض . واما افلاطون ، حيث يبين ان الاعدل متوسط بين العدل والجور ، فانه انما قصد بيان المعاني السياسية ومراتبها ، لا معاندة الاقاول فيها . وقد ذكر ارسطو في « نيقوماخيا الصغير في السياسة » شها بما يبينه افلاطون . فقد تبيّن لمتأمل هذه الاقاول والناظر فيها بعين النصفه ، انه لا خلاف بين الرأيين ، ولا تباين بين الاعتقادين .

وبالجملة ، فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاول يبين فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافاً . وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالهية ، حسب ما ذكرناه .

ثامناً - مسائل طبيعية : مسألة الابصار

ومن ذلك حال الابصار ، وكيفيته ؛ وما ينسب الى افلاطون من ان رأيه مخالف لرأي ارسطو : ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون باقعمال من البصر ؛

(٩٤) واه ضد ؛ وبه ناقص [ضد] .

(٩٥) واه واتم ؛ وبه واتم .

(٩٦) واه وبين ؛ وبه وهو .

(٩٧) واه الاشياء ؛ وبه الاسباب .

(٩٨) واه وبه العبد ؛ واه الضد .

وأفلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر (٩٩). وقد اكثر المفسرون من التريقين الخوض في هذا الباب ؛ وارادوا من الحجب والشناعات والالزامات ؛ وحرّفوا اقاويل الأئمة عن سننها المقصودة بها ، وتأولوا (١٠٠) تأويلات انساغت لهم معها الشناعات ، وجانبوا طريق الانصاف والحق . وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس ، لما سمعوا قول اصحاب افلاطون في الابصار ، وانه انما يكون بخروج شيء من البصر ، قالوا ان الخروج انما يكون للجسم ، وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر ، امّا ان يكون هواء او ضوءاً او ناراً . وان كان هواء ، فان الهواء قد يوجد فيما بين البصر والمبصر ، فما حاجة الى خروج هواء آخر ؟ وان كان ضياء ، فان الضياء ايضاً قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر ، فالضياء الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه . وايضاً ، فانه وان كان ضياء ، فلم احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ؟ ولم لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء ؟ ولم لا يبصر في الظلمة ، ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء ؟ وايضاً ، ان قيل ان الضياء الذي يخرج من البصر يكون ضعيفاً ، فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالليل على النظر الى شيء واحد ، كما نرى من ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج (١٠١) الكثيرة ؟ وان كان ناراً ، فلم لا يحمي ولا يحرق ، مثل ما تفعله النار ؟ ولم لا يطنفي في المياه ، كما تطنفي النار ؟ ولم (لا) ينفذ الى اسفل كما ينفذ الى فوق ، وليس من شأن النار ان تنفذ الى الاسفل ؟ وايضاً ، ان قيل ان الذي يخرج عن البصر شيء آخر غير هذه الاشياء ، فلم لا يتلاقى ولا يتصادم عند مقابلة المناظر ، فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظري ؟ هذه وما اشبهها (١٠٢) من الشناعات التي وقعت لهم ، عند تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول ، وجريهم (١٠٣) الى الخروج الذي يقال في الاجسام .

ثم ان اصحاب افلاطون ، لما سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس في الابصار ، وانه انما يكون بالانفعال ، حرّفوا هذه اللفظة بان قالوا : ان الانفعال لا يخلو من تأثير (١٠٤) واستحالة ، وتغير في الكيفية . . وهذا الانفعال ، اما ان يكون في العضو الباصر ، او في الجسم المشف (١٠٥) الذي بين البصر والمبصر . فان كان في العضو لزم ان

(٩٩) واه مبصر ؛ وبه المبصر .

(١٠٠) واه وتأولوا ؛ وبه وتأولوا .

(١٠١) واه السرج ؛ وبه البرج .

(١٠٢) واه وما اشبهها ؛ وبه واشباهها .

(١٠٣) واه وجدهم ؛ وبه وجدهم ؛ واه وجريهم .

(١٠٤) واه تأثر ؛ وبه تأثير .

(١٠٥) واه المشف ؛ وبه المشتق .

تستحيل الحدقة ، في آن واحد بعينه ، من الوان بلا نهاية ، وذلك محال ، اذ الاستحالة انما تكون ، لا محالة ، في زمان ومن شيء واحد بعينه ، الى شيء واحد بعينه محدود . وان كان يحصل في بعضه دون بعض ، لزم ان تكون تلك الاجزاء (١٠٦) مفصلة متميزة ، وليست كذلك . وان كان ذلك الانفعال يلحق الجسم المشف ، اعني الهواء الذي بين البصر والمبصر ، لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلاً للضدين في وقت واحد معاً ، وذلك محال . هذه وما اشبهها من الشناعات التي اوردها (١٠٧) .

ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه ، فقالوا : لو لم تكن الالوان وما يقرم مقامها ، محمولة في الجسم المشف بالفعل ، لما ادرك (١٠٨) البصر الكواكب والاشياء البعيدة جداً ، في لحظة بلا زمان . فان الذي ينتقل لا بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة . ونحن نلاحظ الكواكب ، مع بُعد المسافة ، في الزمان الذي نلاحظ فيه ما هو اقرب منها ، ولا يغادر ذلك شيئاً . فظهر (١٠٩) ، من هذه الجهة ، ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات ، فتؤدي الى البصر . واحتج اصحاب افلاطون على صحة ما ادعوه من ان شيئاً ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه ، بان المبصرات ، متى كانت متفاوتة بالمسافات ، ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد ، والعلة في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته (١١٠) ما يقرب منه ، ثم لا يزال يضعف (١١١) ، فيكون ادراكه اقل واقل ، حتى تفتى قوته ، فلا يدرك ما هو بعيد عنه جداً البتة . وما يؤكد هذه الدعوى ، اننا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة ، وارقمناها (١١٢) على مبصر يتجلى (١١٣) بضوء نار قريبة منه ، ادركنا ذلك المبصر ، وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة . فلو كان الامر على ما قاله ارسطو واصحابه ، لوجب ان يكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيقاً ليحمل الالوان فتؤدي الى البصر . فلما وجدنا الجسم المتجلي من بُعد مبصراً ، علمنا ان شيئاً خرج من البصر وامتد ، وقطع الظلمة ، وبلغ (١١٤) المبصر الذي تجل بضوء

(١٠٦) «اه الاجزاء ؛ وبه الا غيرا .

(١٠٧) «اه اوردها ؛ وبه اوردها .

(١٠٨) «اه لما ادرك ؛ وبه لا ادراك .

(١٠٩) «اه فظهر ؛ وبه فظاهر .

(١١٠) «اه يقوته ؛ وبه هو به .

(١١١) «اه يضعف ؛ وبه الضميف .

(١١٢) «اه فارقمناها ؛ وبه فاروقناها ؛ وده وارقمناها .

(١١٣) «اه بضوه ؛ وبه بصور .

(١١٤) «اه وبلغ ؛ وبه والبلغ .

ما ادركه. ولو كان كلا الفريقين ارخوا اعينهم (١١٥) قليلاً، وتوسطوا النظر وقصدوا (١١٦) الحق، ومجروا طريق العصبية، لعلموا ان الافلاطونيين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان.

وانما اضطربهم الى اطلاق لفظ «الخروج» ضرورة العبارة وضيق اللغة، وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير ان يحيل الخروج الذي للجسام. وان اصحاب ارسطوطاليس ايضاً ارادوا بلفظ «الانفعال» معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير. وظاهر ان الشيء الذي يشبه بشيء ما، تكون ذاته وانيته (١١٧) غير المشبه به. ومتى نظرنا بعين النصف في هذا الامر، علمنا ان ههنا قوة واصله بين البصر والبصر، وان من شنع على اصحاب افلاطون في قولهم ان قوة ما تخرج من البصر فتلاقي المبصر، فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر، فتؤدي به الى البصر ليلاقيه (١١٨) مماساً، ليس بدون قولهم في الشناعة. فان كان ما يلزم اقاويل اولئك في اثبات القوة وخروجها، يلزم قول هؤلاء في حل الهواء الالوان وابدائها الى الابصار. فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة (١١٩)، تنبئ لها المتفلسفون ويبحثوا عنها، واضطربهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القرية (١٢٠) من تلك المعاني، ولم يجدوا لها الفاظاً موضوعة مفردة (١٢١) يعبر عنها حق العبارة، من غير (١٢٢) اشتراك يعرض فيها. فلما كان ذلك كذلك، وجدوا (١٢٣) العائون مقالاً، فقالوا: واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع في امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها. وذلك لا يخلو من احد (١٢٤) امرين: اما لتخلف، واما لمعادنة. فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل (١٢٥) الرصين المحكم الثابت (١٢٦)، اذا لم يتعمد (١٢٧) التعميه او تعصب او مغالبة، فقلماً يعتقد خلاف ان العالم اطلق لفظاً على سبيل

-
- (١١٥) «ا» اعينهم ؛ «ب» عينهم .
 (١١٦) «ا» وقصدوا ؛ «ب» وقصد .
 (١١٧) «ا» وانيته ؛ «ب» وآيته .
 (١١٨) «ا» ليلاقيه ؛ «ب» فيلاقي .
 (١١٩) «ا» تنبئ لها ؛ «ب» فيه بها .
 (١٢٠) «ا» القرية ؛ «ب» القرية .
 (١٢١) «ب» ناقص [مفردة] .
 (١٢٢) «ب» ناقص [غير] .
 (١٢٣) الاصح ؛ وجد .
 (١٢٤) «ب» ناقص [احد] .
 (١٢٥) «ا» والمقل ؛ «ب» والفعل .
 (١٢٦) «ب» ناقص [الحكم الثابت] .
 (١٢٧) «ا» يتعمد «ب» يتمد .

الضرورة ، عندما رام بيان امر غامض (١٢٨) وايضاح معنى لطيف (١٢٩) . فلا يخلو التبصّر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة .

ناسعاً — الاخلاق ، حسب رأي افلاطون وحسب رأي ارسطو

ومن ذلك ايضاً ، امر اخلاق النفس ، وظنّهم بان رأي ارسطو يخالف لرأي افلاطون . وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب « نيقوماخيا » ان الاخلاق كلها عادات تتغير ، وانه ليس شيء منها بالطبع ، وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتدال (١٣٠) والدربة . وافلاطون يصرح في كتاب « السياسة » وفي كتاب « بوليطيا » (١٣١) خاصة بان الطبع يغلب العادة ، وان الكهول حيناً (١٣٢) طبعوا على خلق ما ، يعسر زوالهم عنه ؛ وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تمادياً . ويأتي على ذلك بمثال من الطريق : اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجّة ، متى قصد خلاء الطريق منها او ميل الشجر الى جانب آخر ، فانها اذا خلّيت سبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك .

وليس يشكّ احد ممن يسمع هاتين المقاتلتين ان بين الحكيمين في امر الاخلاق خلافاً .

وليس الامر ، في الحقيقة ، كما ظنوا . وذلك ان ارسطو ، في كتابه المعروف « بنيقوماخيا » انما يتكلم على القوانين المدنية ، على ما بيناه في مواضع عن شرحنا لذلك الكتاب . ولو كان الامر فيه ايضاً على ما قاله فرفوريوس ، وكثير ممن بعده من المفسرين ، انه يتكلم على الاخلاق ، فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني ، ابداً يكون كلياً ومطلقاً ، لا بحسب شيء آخر . ومن البين ان كل خلق ، اذا نُظر اليه مطلقاً ، علم انه ينتقل ويتغير ، ولو يعسر ، وليس شيء من الاخلاق بمنعاً عن التغير والتقلّ ، فان الطفل الذي نفسه تُعَدّ بالقوة ، ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ، ولا من الصفات النفسانية . وبالجملة ، فان ما كان فيه بالقوة فيه تهيؤ لقبول الشيء وضده . ومهما اكتسب احد الصديقين يمكن زواله عن ذلك الصديق المكتسب الى ضده ، الى ان تنقص البنية (١٣٣) ويلحقه نوع من الفساد ، مثل

(١٢٨) «اه غامض ؛ وبه غليظ .

(١٢٩) «اه وبه لا ؛ وده فلا .

(١٣٠) «اه بالاعتدال ؛ وبه بالاختيار .

(١٣١) «اه وبه القوسطي ؛ وده بوليطيا .

(١٣٢) «اه حيناً ؛ وبه منها .

(١٣٣) «اه المبينة ؛ وبه البنية .

ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات (١٣٤) ، فيتغير (١٣٥) بحيث لا يتغلبان (١٣٦) عليه . وذلك نوع من الفساد وعدم التميز . فاذا كان ذلك كذلك ، فليس شيء من الاخلاق ، اذا نظر اليه مطلقاً بالطبع ، لا يمكن فيه التغيير والتبدل .

واما افلاطون ، فانه ينظر في انواع السياسات ، وايها انفع ، وايها اشد ضرراً . فينظر في احوال قابلي السياسات وفعاليتها ، وايها اسهل قبولاً ، وايها اعسر . ولعمري ان من نشأ (١٣٧) على خلق من الاخلاق وانفقت له تقويته (١٣٨) ، يمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق ، فان زوال ذلك عنه يعسر (١٣٩) جداً . والعسر (١٤٠) غير المتع . وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقل (١٤١) من خلق الى خلق اسهل ، وفي بعضهم (١٤٢) اعسر ، على ما صرح به في كتابه المعروف « بنيقوماخيا » (١٤٣) الصغير ، فانه عدّ اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق ، واسباب (١٤٤) السهولة ، كم هي ، وما هي ، وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب ، وما العلامات ، وما الموانع . فمن تأمل تلك الاقاويل حتى التأمل ، واعطى كل شيء حقه ، عرف ان لا خلاف بين الحكميين في الحقيقة ، وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من الاقاويل عند ما ينظر واحد واحد منها على انفراد ، من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول ، ومرتبة العلم الذي هو منه . وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلوم ، وخصوصاً في امثال هذه الموانع ، وهو انه (١٤٥) كما المادة ، مها كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة أخرى ، صارت مع صورتها جميعاً مادة للصورة الثالثة الحادثة فيها ، كالحشب الذي له صورة (١٤٦) يباين بها سائر الاجسام ، ثم يجعل منها الواحاً ، ثم يجعل من الالواح سريراً . فان صورة السرير ، من حيث حدثت في الالواح مادة لها ، وفي الالواح ، التي هي مادة بالاضافة الى صورة السرير ، صور كثيرة ، مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة .

- | | |
|-------|---------------------------------|
| (١٣٤) | وا والمملكات ؛ وبه والمكان . |
| (١٣٥) | وا فيتغير ؛ وبه فيصير . |
| (١٣٦) | وا يتغلبان ؛ وبه يتغلبان . |
| (١٣٧) | وا نشأ ؛ وبه يشاء . |
| (١٣٨) | وا تقويته ؛ وبه تريته . |
| (١٣٩) | وا يعسر ؛ وبه يعيد . |
| (١٤٠) | وا والعسر ؛ وبه الى العسر . |
| (١٤١) | وا التنقل ؛ وبه السفل . |
| (١٤٢) | وا وبه وبعضهم ؛ وده وفي بعضهم . |
| (١٤٣) | وا بنيقوماخيا ؛ وبه بنيقوماخن . |
| (١٤٤) | وا واسباب ؛ وبه باسباب . |
| (١٤٥) | كما المادة = كما إن . |
| (١٤٦) | وا له صورة ؛ وبه وصورة . |

كذلك منها كانت النفس المتخلقة ببعض الاخلاق ، ثم تكلفت اكتساب (١٤٧) خلق جديد ، كان الاخلاق التي معها كالاغذية الطبيعية لها ، وهذه المكتسبة الجديدة ، اعتيادية (١٤٨) ، ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث ، صارت تلك بمنزلة الطبيعية ، وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة .

فمهما (١٤٩) رأيت افلاطون او غيره يقول : ان من الاخلاق ما هي طبيعية ، ومنها ما هي مكتسبة ، فاعلم ما ذكرناه ، وتفهمه من فحوى كلامهم ، لئلا يشكل عليك الامر ؛ فظن ان من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة ، لا يمكن زوالها . فان ذلك شنيع جداً . ونفس اللفظ يناقض معناه اذا توكل في جداً (١٥٠) .

عاشراً - مسألة المعرفة : مسألة المثل عند افلاطون ، وموقف ارسطو منها

ومن ذلك ايضاً ، ان ارسطوطاليس قد اورد في كتاب « البرهان » شكاً ان الذي يطلب علماً ما ، لا يخلو من احد الوجهين : فانه ، اما ان يطلب ما يحمله ، او ما يعلمه . فان كان يطلب ما يحمله ، فكيف يوقن (١٥١) في تعلمه انه هو الذي كان يطلبه ؟ وان كان يطلب ما يعلمه ، فطلبه علماً (١٥٢) ثانياً فضلاً لا يحتاج اليه . ثم احدث (١٥٣) الكلام في ذلك الى ان قال : ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء ، انما يطلب في شيء آخر ما قد وجد في نفسه على التحصيل ، مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس ، والذي يطلب الخشبة ، هل هي مساوية او غير مساوية* ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فكأنه يذكر ما كان موجوداً في نفسه ؛ ثم ان كانت مساوية ، فبالمساواة ؛ وان كانت غير مساوية ، فبغير المساواة . وافلاطون يبين في كتابه المعروف بـ « فاذا » ان التعلّم تذكر ، واتى على ذلك الحُجج بحكيها عن سقراط في مسائلته ومجاوباته في امر المساوي والمساواة ؛ وان المساواة هي التي تكون في النفس ، وان المساوي ، مثل الخشبة او غيرها بما تكون مساوية لغيرها متى احس بها الانسان ، تذكر المساواة التي كانت في النفس ؛ فلم ان هذا المساوي انما كان مساوياً بمساواة شبيهة بالتي في النفس . وكذلك سائر ما يتعلّم ، انما يتذكر ما في النفس . والله اعلم .

(١٤٧) واه اكتساب ؛ وبه باكتساب .

(١٤٨) واه اعتيادية ؛ وبه اعتيادية .

(١٤٩) واه فيها ؛ وبه فيها .

(١٥٠) واه جداً ؛ وبه توحيداً ؛ وده فيه جداً .

(١٥١) واه يوقن ؛ وبه يقين .

(١٥٢) واه وبه فطلب علمه ؛ وده فطلبه علماً .

(١٥٣) واه احدث ؛ وبه اجذب .

* يضاف : لفظة أخرى - لتوضيح المعنى

النفس ومصيرها

وقد ظنَّ أكثر الناس ، من هذه الاقاويل ، ظنوناً مجاوزة عن الحد . اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ، فقد افراطوا في تأويل هذه الاقاويل ، وحرّفوها عن سننها ، واحسنوا الظنَّ بها ان اجروها مجرى البراهين ، ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل مَنْ يروم تصحيح امر خفيّ بعلامات ودلائل . والقياس بعلامات لا يكون برهناً ، كما علّمناه الحكيم ارسطو في « اتولوجيا الأولى والثانية » . - واما المدافعون (١٥٤) لها ، فقد افراطوا ايضاً في التشنيع ، وزعموا ان ارسطو يخالف له في هذا الرأي ، واغفلوا قوله في أوّل كتاب « البرهان » حيث ابتدأ فقال : كلّ تعلّم وكلّ تعلّم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . ثم قال بعد قليل : وقد يتعلّم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديماً ، وبعض الاشياء (١٥٥) تعلّمها يحصل من حيث تعلّمها معاً . مثال ذلك : جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية .

فليت شعري ، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيئاً ، سوى ان العقل المستقيم والرأي السديد والميل الى الحق والانصاف معدوم في الاكثريّن من الناس ! فن تأمّل حصول المقدمات الأولى (١٥٦) وحال التعلّم تأمّلاً شافياً ، علم انه لا يوجد بين رأيي الحكيمين ، في هذا المعنى ، خلاف ولا تباين ولا مخالفة . ونحن نؤمّي الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه .

رأي الفارابي في المعرفة وفي النفس

فنقول : من البين الظاهر ان الطفل نفساً عاملة بالقوة ، ولها الحواس آلات الادراك . وادراك الحواس انما يكون للجزئيات ؛ وعن الجزئيات تحصل الكلّيات ، والكلّيات هي التجارب على الحقيقة . غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد . وقد جرت العادة ، بين الجمهور ، بان يسمّى التي تحصل من الكلّيات عن قصد متقدمة التجارب . فاما التي تحصل من الكلّيات للانسان لا عن قصد ، فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور ، لانهم لا يعنونها (١٥٧) ؛ واما ان يوجد لها اسم عند العلماء ، فيسمونها اوائل المعارف ومبادئ البرهان (١٥٨) وما اشبهها من الاسماء .

(١٥٤) «هـ» الدافعين ؛ «ب» الدافعين .

(١٥٥) «هـ» تعلّمها ؛ «ب» تعليمهم .

(١٥٦) «هـ» الأولى ؛ «ب» الأولى .

(١٥٧) «هـ» يعنونها ؛ «ب» يعنونها .

(١٥٨) «هـ» البرهان ؛ «ب» البراهين .

وقد بين ارسطو في كتاب «البرهان» ان من فقد حساً ما فقد فتمدّ علماً ما . فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد اولاً فاولاً (١٥٩) ، فلم يتذكر الانسان ، وقد حصل جزء جزءه (١٦٠) منها . فلذلك قد يتوهم اكثر الناس انها لم ترل في النفس ، وانها تعلم طريقاً غير الحس . فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس ، صارت النفس عاقلة ، اذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب . ومهما كانت هذه التجارب اكثر ، كانت النفس اتمّ عقلاً . ثم ان الانسان ، مهما قصد معرفة شيء من الاشياء ، اشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشيء ، وتكلف الحاق ذلك الشيء في حالته (١٦١) تلك بما تقدم معرفته (١٦٢) . وليس ذلك الا طلب ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء ، مثل انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء ، هل هو حيّ ام ليس بحي . وقد (١٦٣) تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي . فانه يطلب بذهنه او يحس او بهما جميعاً (١٦٣) احد المعنيين ، فاذا صادفه ، سكن عنده واطمأن به والتدّ بما زال عنه من اذى الحيرة والجهل . وهذا ما قاله افلاطون : ان التعلم تذكر ، وان التذكر (١٦٤) هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر . والطالب مشتاق متكلف ، فهما (١٦٥) وجد مهمّاً قصد معرفته دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديماً ، فكأنه يتذكر عند ذلك ، كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض (١٦٦) جسم آخر كان قد عرفه وغفل عنه ، فيتذكره بما ادركه من شبيهه . وليس للعقل فعل محض (١٦٧) به دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاغداد ، وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي عليه . فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ، ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ، ومن حال الموجود الجميل جميلاً ، وكذلك سائرهما . واما العقل ، فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس ، وكذلك ضده ، فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرقاً معا ، ومن حال الموجود المتفرق متفرقاً ومجتمعا معاً ، وكذلك سائر ما اشبهها .

(١٥٩) واه فاولاً ؟ وبه ولا .

(١٦٠) واه جزء جزء ؟ وبه حيز وحيز

(١٦١) واه جلالة ؟ وبه جلالة ؟ واه حاله .

(١٦٢) واه معرفة ؟ وبه تعريفه .

(١٦٣) وبه الكلام [وقد تقدم جيماً] ناقص .

(١٦٤) واه التذكر ؟ وبه التذكر .

(١٦٥) واه فهما ؟ وبه نفا .

(١٦٦) وبه ناقص [بعض اعراض] .

(١٦٧) واه فعل محض ؟ وبه يتخص .

فن تأمل ما وضعناه (١٦٨) على سبيل الایجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وصفه ، في آخر كتاب « البرهان » وفي كتاب « النفس » ، وقد شرحه المفسرون واستقصوا امره ، علم ان الذي ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان « وحكيته في هذا القول ، قريب مما قاله افلاطون في كتاب « فاذن » ، الا ان بين الموضوعين خلافاً ، وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عندما يريد ايضاح امر العلم والقياس . واما افلاطون فانه يذكره (١٦٩) عندما يريد ايضاح امر النفس . ولذلك اشكل (١٧٠) على اكثر من ينظر في اقاويلهما . وفيما اوردها كفاية لمن قصد سواء السبيل .

حادي عشر - قدم العالم وحلوله

ومن ذلك ايضاً امر العالم وحلوله ؛ وهل له صانع هو علته الفاعلية (١٧١) ، ام لا . وما يظن بارسطوطاليس أنه يرى ان العالم قديم ، وبافلاطون انه يرى ان العالم محدث (١٧٢) .

فاقول : ان الذي دعى هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم ، هو ما قاله في كتاب « طويقا » انه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يوتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات دائمة ، مثال ذلك : هذا العالم قديم ام ليس بقديم . وقد وجب على هؤلاء المختلفين ، اما اولاً ، فبان ما يوتى به على سبيل (١٧٣) المثال لا يجري مجرى الاعتقاد ؛ وايضاً فان غرض ارسطو في كتاب « طويقا » ليس هو بيان امر العالم ، لكن غرضه امر القياسات المركبة من المقدمات الدائمة . وكان قد وجد اهل (١٧٤) زمانه يتناظرون في امر العالم : هل هو قديم ام محدث ، كما كانوا يتناظرون في اللذة ، هل هي خير ام شر ، وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات دائمة . وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ، ان المقدمة المشهورة لا براعي فيها الصدق والكذب ، لان المشهور بما كان كاذباً ، ولا (١٧٥) يطرح في الجدل لكذبه ، وربما كان صادقاً ، فيستعمل لشهرته في الجدل ،

(١٦٨) واه وصفناه ؛ وده وضعناه .

(١٦٩) واه يذكره عند ؛ وبه يذكر وما يذكره .

(١٧٠) واه وبه ما اشكل ؛ وده اشكل .

(١٧١) واه علته الفاعلية ؛ وبه علة الفاعلة .

(١٧٢) واه محدث ؛ وبه حادث .

(١٧٣) واه سبيل ؛ وبه نيل .

(١٧٤) واه اهل ؛ وبه وأهل .

(١٧٥) واه وبه لا ؛ وده ولا .

ولصدقه في البرهان . فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان (١٧٦) العالم قديم بهذا المثال الذي اتى (١٧٧) به في هذا الكتاب .

وما دعاهم الى ذلك الظن ايضا ، ما (١٧٨) يذكره في كتاب « السماء والعالم » ان الكل ليس له بدو زمني ، فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم . وليس الامر كذلك . اذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث . وما يحدث عن الشيء (١٧٩) لا يشمل ذلك الشيء . ومعنى قوله « ان العالم ليس له بدو زمني » ، انه لم يتكون اولا فاولا باجزائه ، كما (١٨٠) يتكون البيت مثلا ، او الحيوان الذي يتكون اولا فاولا باجزائه (١٨٠) ، فان اجزائه يتقدم بعضها بعضاً في الزمان . والزمان حادث عن حركة الفلك . فمحال ان يكون لحدوثه بدو زمني . ويصيح (١٨١) بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري ، جل جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ؛ وعن حركته (١٨٢) حدث الزمان .

ومن نظر في اقواله في الربوبية في الكتاب المعروف « باثولوجيا » لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم . فان الامر في تلك الاقاول اظهر من ان ينبغي . وهناك تبين ان الهوى ابدعها الباري ، جل ثناؤه ، لا عن شيء ؛ وانها تمسحت عن الباري ، سبحانه ، وعن ارادته ؛ ثم ترتبت . وقد بين في « السماع الطبيعي » ان الكل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق ؛ وكذلك في العالم جلته . يقول في كتاب « السماء والعالم » : ويستدل على ذلك بالنظام البديع الذي يوجد لاجزاء العالم (١٨٣) بعضها مع بعض .

وقد بين هناك ايضا امر العلل ، كم هي ، واثبت (١٨٤) الاسباب الفاعلة . وقد بين هناك ايضا امر المكون والحرك ، وانه غير المتكون وغير المتحرك . وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف « بطليموس » ان كل متكون فانما يكون عن علة مكتونة له اضطراراً ، وان المتكون لا يكون علة لكون ذاته . كذلك ارسطوطاليس

-
- (١٧٦) « ما بان » وب « ان .
 (١٧٧) « ما اتى » وب « يأتي .
 (١٧٨) « ما » وب « من .
 (١٧٩) « وب ناقص [وما يحدث عن] .
 (١٨٠) « وب ناقص [كما يتكون ... باجزائه] .
 (١٨١) « ما ويصح » وب « ويصح .
 (١٨٢) « ما وعن حركته » وب « وحركته .
 (١٨٣) « ما لاجزاء العالم » وب « لاجزائه .
 (١٨٤) « ما واثبت » وب « ناقص [واثبت] .

بين في كتاب «اثولوجيا» ان الواحد موجود في كل كثرة ، لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى ابدا البتة . وبرهن على ذلك براهين واضحة ، مثل قوله ان كل واحد من اجزاء (١٨٥) الكثير ، اما ان يكون واحداً واما ان لا يكون واحداً ، فان لم يكن واحداً لم يحل من ان يكون اما كثيراً واما لا شيء (١٨٦) ؛ وان كان لا شيء لزم ان لا (١٨٧) يجمع منها كثرة ، وان كان كثيراً فافرق بينه وبين الكثرة ؟ ويلزم ايضا من ذلك ان ما (لا) يتناهى اكثر مما لا يتناهى . ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو (١٨٨) لا واحد الا بجهة وجهة ، فاذا لم يكن في الحقيقة واحداً ، بل كان كل واحد (١٨٩) فيه موجوداً ، كان الواحد غيره وهو غير الواحد . ثم بين ان الواحد الحق هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية . ثم بين ان الكثير بعد الواحد ، لا محالة . وان الواحد تقدم الكثرة . ثم بين ان كل كثرة تقرب من الواحد الحق كان اول كل كثرة مما يبعد عنه ، وكذلك بالعكس . ثم يترقى ، بعد تقديمه هذه المقدمات ، الى القول في اجزاء العالم ، الجسمانية منها والروحانية ؛ ويبين بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع الباري لها ، وانه ، عز وجل ، هو العلة الفاعلة ، الواحد الحق ، ومبدع كل شيء ، على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية ، مثل «طيماوس» و«بوليتيا» وغير ذلك من سائر اقواله . وايضا فان «حروف» (١٩٠) ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة ، انما يترقى فيها من الباري ، جل جلاله ، في حرف «اللام» ، ثم ينحرف راجعا في بيان صحة ما تقدم من تلك المقدمات ، الى ان يسبق فيها ، وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا . فهل تظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفي الصانع وقدم العالم ؟

ولامونيوس (١٩١) رسالة مفردة في ذكر اقوال هذين الحكميين في اثبات الصانع ، استغنيا (١٩٢) ، لشهرتها ، عن احضارنا اياها في هذا الموضوع . ولولا ان هذا الطريق الذي يسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط ، فتي (١٩٣) ما تنكبته كنا كمن ينهى عن خلق ويأتي بمثله ؛ لافرطنا في القول وبيئنا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والتحلق والشرائع وسائر الطرائق ، من العلم بحدوث العالم وثبات

(١٨٥) «اجزاء» وب «اجزاء» .

(١٨٦) «لا شيئاً» وب «لا شيء» .

(١٨٧) وب ناقص [لا] .

(١٨٨) «وهو واحد ولا واحد» وب «وهو واحد ولاحد» ؛ «وهو لا واحد» .

(١٨٩) «وب الواحد» ؛ «كل واحد» .

(١٩٠) «حروف» ؛ «حرف» ؛ وب ناقص [حرف] .

(١٩١) «وب ولا يفيض» ؛ «ولا يفيض» .

(١٩٢) «استغناء» ؛ وب «استغناء» .

(١٩٣) «فقي ما» ؛ وب «وما» .

الصانع له وتلخيص امر الابداع ، ما لارسطوطاليس ، وقبله لافلاطون ، ولن يسلك سبيلهما . وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء ، من سائر المذاهب والنحل ، ليس يدل على التفصيل الا على قدم الطبيعة وبقاتها (١٩٤) . ومن احب الوقوف على ذلك ، فليتنظر في الكتب المصنفة في المبدآت والاخبار المروية فيها ، والاثار المحكية عن قدمائهم ، ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان في الاصل ماء ، فتحرك ، واجتمع زيد (١٩٥) ، وانعقد منه الارض ، وارتفع منه الدخان ، وانتظم منه السماء . ثم ما يقوله اليهود والخووس وسائر الامم ، مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير ، التي هي اضداد الابداع . وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات والارضين من طيها (١٩٦) ولفها (١٩٧) وطرحها في جهنم وتبديدها (١٩٨) ؛ وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض . ولولا ما اتقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء لا عن شيء ، وان كل ما يتكون من شيء ما فانه يفسد ، لا محالة ، الى ذلك الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء ، فآله الى غير شيء ؛ فيها شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبها مملوءة منها ، وخصوصا ما لها في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة ، لكان الناس في حيرة ولبس . غير ان لنا في هذا الباب طريقاً نسلكه يبين به امر تلك الاقاويل الشرعية ، وانها على (١٩٩) غاية السداد والصواب :

وهو ان البارئ ، جل جلاله ، مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شيء من اجزاء العالم ، على سبيل الذي يبناه في العناية ، من ان العناية الكلية شائعة في الجزئيات ، وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوقف المواضع واتقنها ، على ما يدل عليه كتب التشریحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية ، وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان يترقى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات . والبرهانيات موكولة الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة ، والسياسيات موكولة (٢٠٠) الى ذوي الاراء (٢٠١) السديدة ؛

-
- (١٩٤) «ا» وبقائها ؛ «ب» ونقاب .
 (١٩٥) «ا» زيد ؛ «ب» الزيد .
 (١٩٦) «ا» مطيها ؛ «ب» طيها .
 (١٩٧) «ا» ولفها ؛ «ب» ونشفها .
 (١٩٨) «ا» وتبديدها ؛ «ب» وبدليل .
 (١٩٩) «ب» ناقص [عل] .
 (٢٠٠) «ا» موكولة ؛ «ب» ناقص [موكولة] .
 (٢٠١) «ب» ناقص [الآراء ... الى ذوي] .

والشرعيات موكولة الى ذوي (٢٠١) الالهامات الروحانية . واعلم هذه كلها الشرعيات ، ولقائلها خارجة عن مقادير عقول الخاططين . ولذلك لا يواخذون بما (٢٠٢) لا يطبقون تصوره .

فان من تصور في امر المبدع الاول انه جسم ، وانه يفعل بحركة وزمان ، ثم لا يقدر ، بذنه ، على تصور ما هو اللطيف من ذلك واليق به ، ومهما نوههم انه غير جسم ، وانه يفعل فعلاً بلا حركة وزمان (٢٠٣) ، لا يثبت في ذهنه (٢٠٤) معنى متصور البتة . وان اجبر على ذلك زاد غيباً وضلالاً ؛ وكان فيما يتصوره ويعتقده (٢٠٥) معذوراً مصيباً . ثم يقدر بذنه على ان يعلم انه غير جسم ، وان فعله بلا حركة ؛ غير انه لا يقدر على تصور انه لا في مكان ، وان اجبر (٢٠٦) على ذلك وكلّف تصوره تبدل ، فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء ، ويفسد (٢٠٧) لا الى شيء ، فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه ، لا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فيما هو في موضعه الى الخطأ والوهي ؛ بل كل ذلك صواب مستقيم . فطرق البراهين الحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكميان ، اعني افلاطون وارسطو ليس :

واما طريق البراهين المقتنة المستقيمة العجيبة النفع ، فنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالابداع الوحي والالهامات . ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ابضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحق ، وكان اقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه (٢٠٨) باقاويل هذين الحكميين ، فستنكر (٢٠٩) ان يظن بهما فساداً يعترى ما يعتقدانه ، وان رأييهما مدخولان فيما يسلكانه .

(٢٠١) وب ناقص [الأراء ... الى ذوي]

(٢٠٢) وا وب ما ؛ وده بما .

(٢٠٣) وا وزمان ؛ وب ناقص [وزمان] .

(٢٠٤) وا ذهنه ؛ وب وهم .

(٢٠٥) وا وب يعتقد ؛ وده ويعتقده .

(٢٠٦) وا وب اجبر ؛ وده اجبر .

(٢٠٧) وا ويفسد ؛ وب ويقدر .

(٢٠٨) وب ناقص [معناه] .

(٢٠٩) وا فستنكر ؛ وب فن المستنكر .

ثاني عشر - المثل الافلاطونية وموقف ارسطو منها

ومن ذلك ، الصور (٢١٠) والمثل التي تنسب الى افلاطون انه يثبتها ، وارسطو على خلاف رأيه فيها . وذلك ان افلاطون ، في كثير من اقاويله ، يرمى الى ان للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله ، وربما يسميها « المثل الالهية » ، وانها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ؛ وان الذي يدثر ويفسد انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وارسطو ذكر في « حروفه » فيها بعد الطبيعة ، كلاماً شنع فيه على القائلين « بالمثل » ، « والصور » التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله ، غير فاسدة ؛ وبين ما يلزمها من الشناعات ، انه يجب ان هناك خطوطاً وسطوحاً وافلاكاً ، ثم توجد حركات من الافلاك والادوار ، وانه يوجد هناك علوم ، مثل علم النجوم وعلم الالخان ، واصوات مؤتلفة واصوات غير (٢١١) مؤتلفة ، وطب وهنسة ، ومقادير مستقيمة وآخر معوجة ، واشياء حارة واشياء باردة ، وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعله ، وكليات وجزئيات ، ومواد وصور ، وشناعات اخر ، ينطق بها في تلك الاقاويل ، ما يطول بذكرها هذا القول . وقد استغنيا ، لشهرتها ، عن الاعادة ، مثل ما فعلنا بسائر الاقاويل حيث اوصانا بها الى اما كتبها ، وخليتها ذكرها بالنظر فيها والتأويل لما لم ينتمسها من مواضعها (٢١٢) . فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي ، اذا سلكتها طالب الحق ، لم يضل فيها ، وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين ، من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله (٢١٣) الالفاظ المشككة .

وقد نجد (٢١٤) ان ارسطو ، في كتابه في الربوبية المعروف بـ « اثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بانها موجودة في عالم الربوبية . فلا تخلو هذه الاقاويل ، اذا اخذت على ظاهرها ، من احدى ثلاث حالات (٢١٥) : اما ان يكون بعضها متناقضة (٢١٦) بعضها ، واما ان يكون بعضها (٢١٧) لارسطو وبعضها ليس له ؛ واما ان يكون لها معان وتاويلات تتفق بواطنها وان اختلف ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق . فاما ان يظن بارسطو ، مع براعته وشدة يقظته (٢١٨) وجلاله هذه

-
- (٢١٠) «اه الصور ؛ وبـ الصورة .
 - (٢١١) «اه غير مؤتلفة ؛ وبـ غير ملتفة .
 - (٢١٢) «اه مواضعها ؛ وبـ مواضع .
 - (٢١٣) «اه تخيله ؛ وبـ يحمله .
 - (٢١٤) «اه نجد ان ؛ وبـ يخان .
 - (٢١٥) «اه حالات ، وبـ حلال .
 - (٢١٦) «وبـ ناقص [متناقضة] .
 - (٢١٧) «وبـ ناقص [واما ان يكون بعضها] .
 - (٢١٨) «اه ينقله ؛ وبـ سقط ؛ وبـ يقطه .

المعاني عنده ، اعني الصور الروحانية ، انه يناقض نفسه في علم واحد — وهو العلم الربوبي — فبعيد ومستنكر . واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له ، فهو ابعد جدأ ، اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظن ببعضها انه منحول . فبقي ان يكون لما تأويلات ومعان ، اذا كشف عنها ، ارتفع الشك والحيرة .

فنقول انه ، لما كان الباري ، جلّ جلاله ، بانيته (٢١٩) وذاته ، مابيناً لجميع ما سواه ، وذلك لانه (٢٢٠) بمعنى اشرف وافضل واعلى ، بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله (٢٢١) ولا يشابهه حقيقة ولا مجازاً ، ثم مع ذلك لم يكن بدّ من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه ، فان من الواجب الضروري ان يُعلم ان مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه ، معنى بذاته بعيد من المعنى الذي نتصوره من تلك اللفظة . وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى ، حتى اذا قلنا انه موجود ، علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه . واذا قلنا انه حي (٢٢٢) ؛ علمنا انه حي بمعنى اشرف مما نعلمه من الحي الذي هو دونه . وكذلك الامر في سائرهما . ومهما استحكم هذا المعنى (٢٢٣) وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التي بعد الطبيعيات (٢٢٤) ، سهل عليه تصوّر ما يقوله افلاطون وارسطو ليس ومن سلك سبيلها .

فترجع الآن الى حيث فارقناه ؛ فنقول : لما كان الله تعالى حياً مُوجداً (٢٢٥) لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ، جلّ الله من اشتباه (٢٢٦) .

وايضاً ، فان ذاته ، لما كانت باقية ، لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر . فا هو بجزءه (٢٢٧) ايضاً كذلك باقي غير دائر (٢٢٨) ولا متغير . ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد ، فما الذي كان يوجدّه ؟ وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت ان من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المريد ، لزمه ان يقول (٢٢٩) بان ما يوجدّه انما يوجدّه جزافاً وتنحّساً وعلى غير قصد ، ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته . وهذا من اشنع الشناعات .

(٢١٩) «هـ» بانيته ؛ «و» ماهية .

(٢٢٠) «هـ» «و» له ؛ «و» لانه .

(٢٢١) «هـ» يشاكله ولا ؛ «و» ناقص [يشاكله ولا] .

(٢٢٢) «هـ» حي ؛ «و» هي .

(٢٢٣) «هـ» المعنى ؛ «و» ناقص [المعنى] .

(٢٢٤) «هـ» الطبيعيات ؛ «و» الطبيعة .

(٢٢٥) «هـ» مُوجداً ؛ «و» مريداً .

(٢٢٦) «هـ» الاشتباه ؛ «و» الاشياء ؛ «و» اشتباه .

(٢٢٧) «هـ» جزء ؛ «و» حيرة ؛ «و» بجزء .

(٢٢٨) «هـ» مدثر ؛ «و» دائر .

(٢٢٩) «هـ» ان يقول ؛ «و» القول .

فعل هذا المعنى ينبغي (٢٣٠) أن تعرف وتصور أقاويل اولئك الحكماء فيها اثبتوه من الصور الالهية ، لا على انها اشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم . فانها متى (٢٣١) تصورت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية ، كلها كأمثال هذا العالم . وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة في كتبه في « الطبيعيات » . وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح . وينبغي ان تدبر هذا الطريق الذي ذكرناه مراراً كثيرة في الاقاويل الالهية ، فانه عظيم النفع وعليه المعول (٢٣٢) في جميع ذلك ، وفي اهماله الضرر الشديد . وان تعلم (٢٣٣) ، مع ذلك ، ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعاني اللطيفة الشريفة ، العالية عن جميع الاوصاف ، المتباعدة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعي . فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات ، سوى ما هي مستعملة ، لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ، ويتصور منها غير ما باشرته الحواس . فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك ، اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ ، وواجبتنا على انفسنا الاعطاش بالبال ان المعاني الالهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ ، هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيله ونتصوره .

وبما يجري هذا المجرى ، اقاويل افلاطون في كتاب « طيمائوس » من كتبه في امر النفس والعقل ؛ وان لكل واحد منها عالماً سوى عالم الآخر ، وان تلك العوالم متناهية ، بعضها اعلى وبعضها اسفل . وسائر ما قال مما اشبه ذلك . ومن الواجب ان نتصور منها شبه ما ذكرناه ، انه انما يريد بعوالم العقل حيزه (٢٣٤) . وكذلك بعوالم النفس . لا ان للعقل مكاناً وللنفس مكاناً وللباري تعالى مكاناً ، بعضها اعلى وبعضها اسفل ؛ كما يكون للاجسام . فان ذلك (٢٣٥) مما يستنكره الميتدئون بالفلسف ، فكيف (٢٣٦) المرتاضون بها ؟ وانما يريد بالاعلى والاسفل القضيلة والشرف ، لا المكان السطحي . وقوله « عالم العقل » انما هو ، على ما يقال ، عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ؛ ويراد بذلك حيز كل واحد منها .

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة ، وافاضة العقل على النفس ؛ انما

-
- (٢٣٠) «هـ» ينبغي ؛ «ب» ينبغي .
 (٢٣١) «ب» ناقص [متى] .
 (٢٣٢) «هـ» المعول ؛ «ب» المعول .
 (٢٣٣) «هـ» مع ؛ «ب» من .
 (٢٣٤) «هـ» حيزه ؛ «ب» ضره .
 (٢٣٥) «هـ» ذلك ؛ «ب» كذلك .
 (٢٣٦) «هـ» فكيف ؛ «ب» فيكون .

اراد به افاضة (٢٣٧) العقل بالمعونة (٢٣٨) في حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصلاتها ، والتفصيل عند احساسها بمجمعاتها وتحصيلاتها (٢٣٩) ما يودعه اياها من الصور الدائرة الفاسدة . وكذلك سائر ما يجري مجراها من معونة العقل للنفس . واراد بافاضة النفس للطبيعة ، ما تنفيدها من المعونة ، والانسياق نحو ما ينفعها ، مما به قوامها ، ومنه التذاذها والتلطف بها وسائر ما اشبه ذلك .

واراد يرجوع النفس الى عالمها ، عند الاطلاق من محبسها ، ان النفس ما دامت في هذا العالم فانها مضطرة الى مساعدة البدن الطبيعي ، الذي هو مجلها ، كانها تشاق الى الاستراحة . فاذا رجعت الى ذاتها ، فكانها اطلقت (٢٤٠) من محبس مؤذ الى حيزها الملائم للمشاكل لها . وعلى هذه الجهة ينبغي ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز . فان تلك المعاني ، بدقتها ولطفها ، تمتعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التي استعملها الحكماء افلاطون ومن سلك سبيله . وان (٢٤١) العقل ، على ما بينه الحكماء ارسطو ، في كتبه في « النفس » ، وكذلك الاسكندر ، وغيره من الفلاسفة ، هو اشرف اجزاء النفس ، وانه هي بالفعل ناجزة ، وبه تعلم الالهيات ، ويعرف الباري ، جل ثناؤه . فكانه اقرب الموجودات اليه شرفاً ولطفاً وصفاً ؛ لا مكاناً وموضعاً . ثم تلوه النفس ، لانها كالمتوسطة بين العقل والطبيعة ، اذ لها حواس طبيعية ؛ فكانها (٢٤٢) متحدة من احد طرفيها بالعقل ، الذي هو متحد بالباري ، جل وعز ، على السبيل الذي ذكرناه ؛ ومن الطرف الآخر (٢٤٣) متحدة بالطبيعة ؛ وكانت الطبيعة تلوهها كياناً (٢٤٤) لا مكاناً . فعلى هذا السبيل ، وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولاً ، ينبغي ان تعلم ما يقوله افلاطون في اقاويله . فانها مها أجريت هذا المجري ، زالت الظنون والشكوك التي تؤدي الى القول بان (٢٤٥) بينه وبين ارسطو اختلافاً في هذا المعنى . الا ترى ان ارسطو ، حيث يريد ان يبين من امر النفس والعقل والربوبية حالاً ، كيف يحرز وينشدق في القول (٢٤٥) ، ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ؟

-
- (٢٣٧) واه «ب» افادة ؛ واه افاضة .
 (٢٣٨) واه بالمعونة ؛ واه بالقوية .
 (٢٣٩) واه وتحصيلاتها ؛ واه وتحصيله .
 (٢٤٠) واه اطلقت ؛ واه اطلقت .
 (٢٤١) واه ولان ؛ واه وان .
 (٢٤٢) واه «ب» فكانه ؛ واه فكانها .
 (٢٤٣) واه الطرف الآخر ؛ واه «ب» الطرق الآخرة .
 (٢٤٤) واه كيانه ؛ واه كناية .
 (٢٤٥) واه الكلام [بان بينه يتشددق في القول] ناقص .

وذلك في كتابه المعروف « باثولوجيا » ، حيث يقول : « اني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت (٢٤٦) بدني ، فصرت كافي جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلًا في ذاتي وراجعًا إليها ، وخارجًا من سائر الاشياء سواي ؛ فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت (٢٤٧) متعجباً . فاعلم عند ذلك ، اني من العالم الشريف جزوٌ صغير ، فاني (٢٤٨) كُحَيِّبٌ فاعل ؛ فلما ابقنت بذلك ترقيتٌ بذهني من ذلك العالم الى العالم (٢٤٩) الالهي ، فصرت كأني هناك متعلق بها ؛ فعند ذلك يلعب (٢٥٠) لي من النور والبهاء ما بكلّ اللسن عن وصفه ، والاذان عن سمعه (٢٥١) ؛ فاذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي ، ولم اقوَ على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ؛ فاذا صرت الى عالم الفكرة (٢٥١) ، حجبت عني الفكرة ذلك النور ، وتذكرت ، عند ذلك ، اخي برقليطوس (٢٥٢) ، من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل . — هذا في كلام له طويل ، يجهّد فيه ويروم بيان هذه المعاني اللطيفة ؛ فيمنعه العقل الكياني (٢٥٣) عن ادراك ما عنده وايضاحه .

فن (٢٥٤) اراد ان يقف على يسير ما اومأوا اليه ، فان الكثير منه عسير وبعيد . فليحفظ ما ذكرناه بذهنه ، ولا يتبع الالفاظ متابعة تامّة ، لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز . فانهم قد بالغوا واجتهدوا ، ومن بعدهم الى يومنا هذا ، ممن لم يكن قصدهم الحق ؛ بل كان كدّهم المصيبة وطلب العيوب ؛ فحرفوا وبدلوا ، ولم يقلروا ، مع الجهد والعناية (٢٥٥) والقصد التام ، على الكشف والايضاح . فانّا ، مع شدة العناية بذلك ، نعلم انّا لم نبلغ من الواجب فيه الا (٢٥٦) ايسر اليسير ، لان الامر في نفسه صعب ممّتنع جدّاً .

-
- (٢٤٦) «ا» «ب» يبلغي ؛ «د» بدني .
 (٢٤٧) «ا» «ب» بقيت ؛ «د» اجهت .
 (٢٤٨) «ا» «ب» لحتوي ؛ «د» لحييا .
 (٢٤٩) «ب» ناقص [الى العالم] .
 (٢٥٠) «ا» يبلغ ؛ «ب» يلعب .
 (٢٥١) «ب» ناقص [فاذا صرت الى عالم الفكرة] .
 (٢٥٢) «ا» «ب» ارقليطوس ؛ «د» يرقليطوس .
 (٢٥٣) «ا» الكياني ؛ «ب» الكتابي .
 (٢٥٤) «ا» فني ؛ «ب» فن .
 (٢٥٥) «ا» والناد ؛ «ب» والعا ؛ «د» والعناية .
 (٢٥٦) «ا» «ب» ناقص [الا] .

ثالث عشر - المجازة والعقاب

وما يُظنُّ بالحكيمن ، افلاطون وارسطو ، انها لا يريانه ولا يعتقدانه ، امر المجازة والثواب والعقاب . وذلك وهم فاسد بهما . فان ارسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة في الطبيعة . ويقول في « رسالته » التي كتبها الى والده الاسكندر ، حين بلغها بغية وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها . واول تلك الرسالة : « فاما شهود الله في ارضه التي هي الانفس العالة ، فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين ؛ واما الآثار المملوحة ، فقد رسمت له في عيون اماكن الارض (٢٥٧) واطراف مساكن الانفس ، بين مشارقها ومغاربها (٢٥٧) ؛ ولن يؤتي الله احداً ما اتاه الاسكندر ، (الأ) من اجتباء واختيار ، والخير من اختاره الله تعالى . فهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه . والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل ، واحسنهم ذكراً واحدهم حياة ، واسلمهم وفاة . يا والدة اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبن ما يبعدك عنه ، ولا تجلبين على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الاخيار ، واحرصي على ما يقربك منه ؛ واول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القربين في هيكل زيوس » (٢٥٨) .

فهذا ، وما يتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازة معتقداً .
وما افلاطون ، فانه اودع آخر كتابه في « السياسة » القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال ، خيرها وشرها .

الخاتمة

فن تأمل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ، ثم لم يعرج على العناد الصراع ، اغناه ذلك عن متابعة الفتنون الفاسدة ، والاوهام المخلوطة ، واكتساب الوزر ، بما ينسب الى هؤلاء الافاضل ، مما هم منه براء وعنه بمنزل .
وعند (٢٥٩) هذا الكلام نختم القول فيما رمنا بيانه ، من الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ليس .

والحمد لله حق حمده (٢٦٠) ، والصلوة على النبي محمد ، خير خلقه ، وعلى الطاهرين من عشرته ، والطيبين من ذريته آمين .

(٢٥٧) وبه ناقص [اطراف ... ومغاربها] .

(٢٥٨) وا ه زيوس ؛ وبه ايوس ؛ و ه ديوس .

(٢٥٩) وا ه وعند وبه وعندهم .

(٢٦٠) وا ه حق حمده ؛ وبه كفا حقه .

فهرس الكتاب

صلمة

تمهيد

مقدمة

القسم الأول

١	لمحة عن الفلسفة اليونانية
١	السوفسطائيون : بروتاغوراس - غورغياس
٤	سقراط
٦	الافلاطون : حياته - مصنفاته
٧	المعرفة - نظرية المثل
١٠	الوجود : الله - العالم - النفس الانسانية
١٣	الاخلاق : الفضيلة
١٥	السياسة : الجمهورية
١٨	الخروج عن العدالة
٢٠	مختارات من محاوره « مينون »
٢٦	ارسطوطاليس : حياته ، مصنفاته
٢٧	فلسفته : الطبيعة ، وما بعد الطبيعة
٢٨	المبولى والصورة
٢٩	الحركة
٣٠	المحرك الاول
٣١	النفس
٣٥	الاخلاق
٣٧	السياسة

٤١	الافلاطونية الجديدة
٤٢	المولون
٤٢	فلسفته

القسم الثاني

٤٦	انتشار الثقافة اليونانية ، وترجمة التراث اليوناني الى العربية
٤٦	المدارس : الاسكندرية
٤٧	مدرسة الرها ونصيبين
٤٨	مدرسة بغداد
٤٩	مدرسة جنديسابور
٥٠	مدرسة حران

الترجمات

٥١	الترجمات السريانية
٥٣	الترجمات العربية : في العصر الأموي
٥٣	في العصر العباسي
٦٠	كيف وصلت هذه المؤلفات مترجمة الى العرب
٦١	الكتب المنحولة
٦٣	البواعث على الترجمة
٦٥	قيمة الترجمات العربية
٦٧	اثر هذا النقل

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون الالهي وارسطوسا ليس

٧١	نبذة عن تاريخ حياة القارابي
٧٣	مقدمة تحليلية لكتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
٧٩	كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ... المقدمة
	بحث اوجه الاختلاف
٨٣	اولاً : طريقة حياة افلاطون تختلف عن طريقة حياة ارسطو
٨٤	ثانياً : طريقة افلاطون في تدوين الكتب وطريقة ارسطو
٨٥	ثالثاً : طريقة ارسطو في استخدام القياس
٨٥	رابعاً : طريقة ارسطو في ترتيب كتبه

- خامساً : معنى الجوهر عند افلاطون وعند ارسطو ٨٦
- سادساً : طريقة القسمة عند افلاطون وعند ارسطو ٨٧
- سابعاً : القياس : كيف استخدمه ارسطو ، وهل استخدمه افلاطون ؟ ٨٨
- ثامناً : مسائل طبيعية : مسألة الابصار ٩١
- تاسعاً : الاخلاق ، حسب رأي افلاطون وحسب رأي ارسطو ٩٥
- عاشراً : مسألة المعرفة : مسألة المثل عند افلاطون ، وموقف ارسطو منها ٩٧
- حادي عشر : قدم العالم وحدوثه ١٠٠
- ثاني عشر : المثل الافلاطونية وموقف ارسطو منها ١٠٥
- ثالث عشر : المجازاة والعقاب ١١٠
- الخاتمة ١١٠